Vol. I. Marzo 1925 N. 2.

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Il lieto annuncio. I. L'etica cristiana.**

GIORGIO FOOT MOORE: **Il Giudaismo universalistico.**

MARIA ZAPPALÀ: **L'ispirazione cristiana del «De pallio» di Tertulliano.**

Claudio e i giudei d'Alessandria. Nota di AMBROGIO DONINI.

Discussioni. CARMELO OTTAVIANO, FRANCO MICHELINI.

Bollettino critico del Nuovo Testamento a cura di ALBERTO PINCHERLE.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

Ricerche Religiose è un periodico bimestrale che si propone di favorire gli studi storico - e filosofico-religiosi mediante la pubblicazione di saggi originali e di rassegne periodiche del movimento generale della cultura nell'ambito di tali discipline.

Ispirandosi coscienziosamente ai canoni della indagine scientifica, il periodico conta in pari tempo di contribuire pazientemente alla formazione faticosa di quella nuova disciplina intima, che le esperienze della vita moderna vanno creando.

I fascicoli di 96 pagine escono alla fine di ogni mese dispari.

Quota di abbonamento:

per l'interno	L. 30
per l'estero	» 50
abbonamento sostenitore .	» 50
ogni fascicolo	» 6

Adesioni; sottoscrizioni; manoscritti; comunicazioni; tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

IL LIETO ANNUNCIO

I - L'etica cristiana.

La più antica comunità cristiana contrappose alle impugnazioni del mondo (1), come il più valido e convincente argomento della bontà della propria fede, l'amore sorridente e operoso del prossimo. Ma quando la società scaturita dalla disseminazione del messaggio neotestamentario, cresciuta di numero e di efficienza, volle, di fronte all'insidioso malvolere dei giudei e dei greci (2), rivendicare i titoli legittimi della propria esistenza, e, passando coraggiosamente al contrattacco, pretese la tutela giuridica dei poteri costituiti, proclamando che quanto v'era di nobile e di vero nel patrimonio culturale ed etico della civiltà era suo, e quanto non era suo non era nè nobile nè vero, essa si assunse un compito che non ha più cessato di essere il principale, fra quanti ne sono imposti al suo diritto alla sopravvivenza e al proselitismo. Dai giorni in cui Quadrato ed Aristide dirigevano ad Adriano e ad Antonino Pio (3) le loro memorie defensionali in favore dei fratelli di fede, il criterio diretto più sicuro per misurare l'efficienza pubblica del cristianesimo lo si è potuto desumere sempre dalla sua forza di penetrazione nell'ambito degli orientamenti culturali che si delineavano di volta in volta sui margini della sua vita carismatica, e dalla capacità di dominio delle sue argomentazioni apologetiche. Per questo la natura e la portata della difesa

(1) Già il redattore degli Atti pone in bocca ai giudei di Roma questa valutazione dell'accoglienza fatta al cristianesimo: πανταχοῦ ἀντιλέγεται (XXVIII. 22).

(2) " Disseminatori di bene, son perseguitati come delinquenti; colpiti, ne tripudiano come arricchiti di vita. Bistrattati dagli Israeliti come rinnegati, sono ferocemente perseguitati dai Greci: ora, chi li odia stenterebbe a formulare il motivo della propria inimicizia „ *Lettera a Diogneto*, V. 17.

(3) Sulle prime apparizioni della letteratura apologetica e sui motivi che l'alimentarono v. le osservazioni generali del Bardenhewer, nella sua *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I², 171 e ss.

cristiana hanno automaticamente subìto il contraccolpo delle cangevoli fortune degli indirizzi speculativi e delle configurazioni sociali, su cui lo spirito del Vangelo opera per istinto come un reagente di immediata ed incoercibile sensibilità (1). Poichè le consuetudini etiche e le norme sociali che noi, obbedendo alle esigenze semplificatrici del nostro linguaggio ed esponendoci così al rischio di scambiare una dicotomia di valori in una dicotomia di epoche storiche, abbiamo conglobato sotto la denominazione di paganesimo, sono costantemente in agguato nel fondo indistinto dell'umana animalità e riaffiorano talora con inusitata violenza, non è detto che le difficoltà dell'apologetica cristiana non possano raggiungere a grande distanza di tempo il livello delle età d'eccezione, se non anche più elevato. Può supporsi anzi che, come nella guerra guerreggiata, lo schieramento aperto dell'oste nemica e la individualizzazione precisa dei punti di partenza del suo attacco frontale, rendano talvolta considerevolmente più agevole il compito della difesa, che non l'insidia sottile dei possibili aggiramenti e la lusinga captivante delle finte rese. In ogni momento della sua storia il cristianesimo deve, pertanto, obbedire alla precisa consegna di prendere visione esatta delle posizioni ch'esso deve difendere al cospetto del suo irriducibile nemico e di familiarizzarsi con la tattica che questo va rinnovando e con le armi che va approntando, onde la sua difesa non sia vana, e la sua apologetica, anacronistica.

La situazione nella quale si trova oggi l'apologetica cristiana in Italia — e non bisogna dimenticare che gli orientamenti religiosi della cultura fra noi possono sortire conseguenze di peculiare rilievo — non è, probabilmente, difforme da quella che Federico Schleiermacher affrontava quando, verso il 1810, si accingeva, dopo il Planck, a fondare la così detta « apologia scientifica » (2). Il cristianesimo storico è chiamato cioè a rivendicare fra noi i titoli perentori della sua origine e della sua

(1) V. Lemme, art. *Apologetik, Apologie* nella " Realencyklopädie „ 3.

(2) Con la sua *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. La seconda edizione è del 1830: ed essa è riprodotta nella prima Abteilung delle opere complete (Berlino, Reimer, 1843).

natura soprannaturale, contro un illuminismo razionalista che tenta di disperderne e di ottunderne i valori specifici in una visione puramente panlogistica della vita spirituale. E come allora, se pur non fosse postulato da esigenze di metodo, sarebbe oggi ugualmente richiesto dalle peculiari circostanze del movimento culturale in mezzo a cui viviamo, che si sforzi di fissare nitidamente i caratteri originali della morale cristiana, della teodicea vissuta nel messaggio evangelico, della soteriologia implicita nel riscatto operato dal Cristo, chiunque voglia contribuire all'edificazione di quella nuova apologetica, che è il bisogno più acuto della nostra generazione.

Perchè appunto il cristianesimo, nei suoi elementi costitutivi, è un'etica originale, retta da una limpida fede nel Padre celeste, avvivata da una profonda esperienza soteriologica, che sbocca logicamente in una ottimistica escatologia. Di questa etica, di questa teodicea, di questa soteriologia, noi ci studieremo — perfettamente consapevoli della arduità dello scopo e della lacunosità del nostro tentativo — di studiare successivamente, di fronte alle deformazioni e alle incomprensioni della « gnosi » predominante, il contenuto eternamente vivo, i caratteri potentemente originali, l'efficacia funzionalmente insurrogabile.

I.

Chi, proponendosi di indagare la sostanza e circoscrivere le prescrizioni concrete della morale cristiana, pretendesse di ricavare dalle tavole di fondazione delle comunità neotestamentarie le linee di un sistema teorico e dottrinale, analogo a quelli che le scuole filosofiche bandiscono mediante i loro sudati apoftegmi, cadrebbe nel medesimo procedimento sofistico di chi, mirando a segnalare la dialettica di sviluppo e di successo del messaggio evangelico nella storia, si lusingasse di poterla scoprire con metodi ed enunciare mediante conclusioni analoghe a quelle che possono riuscir valide nella delineazione della traiettoria di sviluppo e nel rinvenimento dei mezzi di disseminazione degli istituti e dei programmi morali. Il sofisma soggiacente a tale pretesa sarebbe precisamente

quello di una vera *ignorantia elenchi*. Si può asserire invece che, come nel suo vittorioso incedere nel mondo il cristianesimo obbedisce ad una paradossale legge di realizzazioni progressive attraverso i rinnegamenti e le rinuncie (1), così, nella determinazione dei suoi postulati, il « buon messaggio » non indulge alla sottile mania delle elucubrazioni sapienti, ma li rivela viventi nell'opera e nel gesto del suo prodigioso banditore, e nella fede operosa dei suoi più insigni seguaci. Probabilmente anzi non abbiamo qui null'altro che i due aspetti interferenti della medesima paradossalità cristiana.

Da due millenni il Nuovo Testamento, il piccolo libro che celebra attraverso una sorprendente varietà di forme letterarie la medesima figura e l'identico annuncio, sta al centro della vita spirituale nel mondo mediterraneo: se non come norma costantemente disciplinatrice del vivere associato, quanto meno come pietra di paragone e termine di riferimento di tutte le deviazioni e di tutte le contaminazioni della sua disciplina morale. Da due millenni la rivelazione che esso bandisce e di cui registra saltuariamente il primitivo itinerario, appare realtà programmatica di tale sublime elevatezza e di così compiuta perfezione, che gli uomini, nelle ore del loro più obbrobrioso disfacimento, preferiscono, con facile ma vile diversivo, affermarne la bancarotta, anzichè confessare la propria sconfinata indolenza, e camuffarne o manipolarne a lor modo i dettami, anzichè porre a nudo la propria diserzione, dissimulata da una patina di untuoso e sacrilego pietismo. E pure, da due millenni, questa rivelazione ha celebrato e celebra le sue più luminose conquiste unicamente imponendo al devoto riconoscimento pubblico il diritto della sua inerme bontà e l'efficienza del suo superterreno ideale.

Il postulato cattolico, secondo il quale la rivelazione neotestamentaria si è chiusa definitivamente con l'ultimo degli apostoli, ha, pragmatisticamente considerato, questo intimo e

(1) Unicamente perchè l'asserzione non suoni qui arbitraria, mi permetto di rimandare alla dimostrazione che ne ho tentato nel saggio apologetico: *Verso la luce*.

inviolabile valore, che il nocciolo centrale della buona novella dovrà essere sempre cercato nel fascio delle esperienze e degli insegnamenti del primo manipolo, sul cui spirito cadde, trasformandolo e sigillandolo nella forma di una imperitura virtù normatrice, la parola e l'esempio del Maestro. L'etica cristiana è stata pertanto codificata nelle gesta e nel martirio di questo privilegiato manipolo.

Ed essa si rivela ad una analisi critica, che riesca a mantenersi immune da tutte le deformazioni della casistica farisaica e da tutte le annebbianti preoccupazioni della speculazione razionalistica, come la stupenda sintesi dei termini contrastanti, fra cui si polarizzano invece, unilaterali e sterili di ripercussioni generali, i principi di tutte quelle dottrine etiche che sono affidate unicamente o alle risorse dello spirito cogitante o alle manifestazioni empiriche della vita associata. L'etica cristiana infatti è superlativamente eteronoma e proprio per questo massimamente autonoma; nasce e si svolge tutta tuffata nell'atmosfera della grazia, e, forse, appunto in virtù di questa sua eccelsa ed impalpabile connotazione carismatica, conduce alla valorizzazione più ricca dell'umana libertà; presuppone una sanzione e postula un premio, pur esaltando la gratuita gioia nel bene; travalica e annulla potenzialmente ogni legge, per sollevare chi la pratichi alla sicura vita dello spirito, sebbene racchiuda in germe la giustificazione di ogni legge, suggerita dalle esigenze mutevoli della edificazione fraterna; reintegra la natura, ma elevandola al miraggio soprannaturale del Regno; moltiplica fino alle estreme possibilità la virtù dell'individuo, trasfondendola, però, moltiplicata, nella intima simbiosi della collettività. Paradosso dei paradossi, l'etica cristiana scioglie così, unica, adeguandolo, il mistero formidabile che la realtà spirituale, così singola come associata, cela nel proprio grembo.

Se lo sviluppo storico della moralità e della religiosità umana sta a dimostrare, in maniera inoppugnabile, che queste due attitudini primigenie e fondamentali dello spirito tendono automaticamente a compenetrarsi e a saldarsi per sostenersi a vicenda, il « lieto annuncio » costituisce in pari tempo la

forma assoluta così della religione come della morale, in quanto ha innestato la più alta forma immaginabile di moralità sulla più perfetta raffigurazione dei rapporti fra l'uomo e Dio. Come ogni etica genuinamente religiosa, quella del Vangelo è, in maniera nettissima, eteronoma: parte cioè dal presupposto che la legge assoluta del bene nasca da Dio e solo da Dio venga trasmessa agli uomini. Anzi l'eteronomia della legge morale, che è alla radice di ogni giustificazione religiosa del precetto della bontà e del sacrificio, è accolta dal Vangelo in tutte le sue più ampie applicazioni e in tutte le sue imperiose postulazioni. Gesù dice che colui il quale pone la sua anima allo sbaraglio e la disperde nella piena dedizione di sè ai fratelli, quegli solo la ritrova integra e la conquista per l'eternità (1).

---

(1) Questo, che è probabilmente l'aforisma più solenne e più denso di contenuto di tutto il Nuovo Testamento, si ritrova identico nei Sinottici. In Marco è pronunciato dal Maestro dopo il riconoscimento messianico di Pietro a Cesarea di Filippo e insieme al primo annuncio della passione (VIII. 35): " colui il quale voglia salvare l'anima sua, la perderà: e colui il quale perderà l'anima sua a causa mia e del Vangelo la salverà! „. Matteo e Luca, oltre a dare il parallelismo perfetto del passo dopo la scena solenne di Cesarea (XVI. 25 e IX. 24), ripetono la sostanza dell'insegnamento, attingendo ora dalla seconda fonte, il primo nel discorso missionario (X. 38), il secondo dopo la parabola del banchetto (XIV. 26). Evidentemente il nucleo primitivo dell'ammonimento è tutto nella consegna: " per salvare la vita, occorre perdersi „: profondo giuoco di parole e di concetti sul triplice valore di ψυχή, ebraicamente (*nephesh*) intesa come anima, vita, lo stesso soggetto personale. Il Dalman (*Die Worte Jesu*, 137) rimanda all'Apocalissi di Baruch (anche il Charles, al 2 Baruch, *Pseudepigrapha*, 509 dà il parallelismo matteano): " per che cosa dunque gli uomini hanno perduto la loro vita, e per cosa mai han cambiato, quelli che erano sulla terra, la loro anima? „ (LI. 15). Ma non è affatto necessario pensare con il Loisy (*Ev. Syn.* II. 22) che l'abbinamento del motto in Marco con l'altro: " chiunque vuole procedere dietro a me, neghi sè medesimo, e prenda la sua croce e mi venga appresso „ rappresenti una impostazione e una interpretazione di sapore paolino (Gal. II. 19), quando Giuseppe Flavio ricorda le crocifissioni in massa dei giudei ordinate da Varo, da Quadrato, da Gessio Floro (Ἀρ. XVII. 10. 4. e Πόλ. II. 12. 6; 14. 9.; V. 21. 1). Val meglio più tosto, ad illustrazione marginale dell'ebraismo che è nella costruzione marciana di ἀκολουθεῖν con ὀπίσω τινός, ricordare come frequentemente nel Vecchio Testamento la nozione del procedere e del marciare è associata con quella della perfezione morale (Gen. VI. 19; XVII. 1; Sal. LXXXIV. 12). Nel mondo della filosofia greca, " la sequela di Dio „

L'uomo è dunque incapace di trovare in sè la norma del suo retto operare. È Dio che gli rivela la via della sua perfetta realizzazione: e questa via è segnata nel rinnegamento delle sue velleità egoistiche, nella disseminazione gioiosa di tutti i suoi tesori per il vantaggio dei fratelli. L'atteggiamento pertanto da cui, come da fonte, scaturisce la vera moralità delle nostre azioni, non è già quello di una subordinazione e di una uniformità esteriore a precetti formulati da poteri, che siano come il concretarsi sensibile della eticità di cui può essere ricca la vita associata, bensì quello della spontanea e consapevole uniformità ad un volere trascendente, che, impartendoci il monito, ci dà anche il potere di eseguirlo. La morale del Vangelo poggia tutta su un volenteroso riconoscimento di una provvidenza paterna di Dio, affidandoci alla quale noi ci trasfiguriamo nel Bene e diventiamo cooperatori di questo Bene nell'elevazione degli uomini verso l'Assoluto.

Appare pertanto teoricamente e praticamente impossibile scindere nella predicazione neotestamentaria l'elemento etico da quello religioso. La norma del bene è unicamente l'ideale che ci viene additato dal comportamento del Padre, nello sviluppo della vita cosmica. « Siate perfetti, come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli » (1). Ora il Padre sparge con signorile generosità i doni della sua pioggia e del suo sole su tutti indistintamente gli uomini, senza guardare in viso i

---

(τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ) era la nota fondamentale nella esposizione che Aristodemo dava del sistema pitagorico (nella vita di Pitagora dettata da Giamblico, 127) e uno scrittore utilizzato da Stobeo (Ἐκ. II. 249. 8 ed. Wachsmuth) riferisce come precetto aristotelico, questo: " segui Dio „ (ἕπου θεῷ), non mancando di segnalarne l'affinità con la consegna platonica, di cui l'espressione più alta è nella pittura del vero filosofo data nel Teeteto (176 B. D.), di probabile ispirazione pitagorica pur essa.

(1) Mt. V. 48. Il τέλειοι di Matteo diviene οἰκτίρμονες nel passo parallelo di Luca (VI. 36). L'Abrahams commenta: " Such a formula (quella di Matteo) would be a not unnatural derivative from — Be ye holy, for I the Lord am holy —. Yet there is no verbal parallel in Rabbinic literature to Matthew's form, it is original to him, and unique in the Synoptics. Luke's version has, on the other hand, many Pharisaic parallels „ (*Studies in Pharisaism and the Gospels* II. 151. Cambridge, 1924).

connotati di nessuno. La vita morale pertanto, alla luce del Vangelo, è quella che si impregna e si nutre dei suggerimenti che scaturiscono da una visione fortemente religiosa dell'universo. Perchè tutto nel mondo risente dell'assistenza longamine e lungimirante del Padre, così tutto nell'uomo deve essere subordinato alla ricerca del Suo Regno e della Sua giustizia. Il rimanente verrà da sè.

Eminentemente, squisitamente religiosa, vale a dire mistica e trascendentalistica, la morale evangelica è perfettamente umana. Infatti allo spirito ragionevole che si protende, sotto il pungolo di una spontaneità naturale, verso un irraggiungibile accaparramento dell'universo alla sua inquieta e insaziata avidità di possesso, e che nella delusione delle sue volontà logoranti minaccia di smarrire il senso più profondo dalla sua reale destinazione nello spiegamento universale del bene, essa sola offre lo sbocco adeguato. E fa ciò colmando le esigenze, deposte in esso dalla stessa immanente economia della vita associata, piegandolo cioè al servizio fraterno, nel quale è la sua vera pace e la sua completa gioia (1).

Chiedendo così il pregiudiziale rinnegamento di ogni egoistico istinto, la morale cristiana appare come una morale funzionalmente eroica. Ma, a scanso di equivoci, occorre aggiungere subito che l'atmosfera di eroismo in cui essa vuole sollevare l'azione umana, nulla ha da vedere con l'aspirazione ingombrante al successo terreno e al predominio materiale. L'eroismo che il Vangelo esige dal credente è tutto nell'interiore abbandono di sè, nella completa rinuncia ad ogni invadente affermazione della propria personale volontà di conquista, nell'assoluta abnegazione per la gioia spirituale dei fratelli e nella ricercata trasfigurazione e sublimazione del proprio io (2). E poichè il mondo è invece l'espansione irrefrenata di tutti i più bassi istinti egoistici degli uomini, strettisi in solidarietà per il soddisfaci-

(1) Τέκνα εὐφροσύνης è il felice appellativo con cui la *Lettera di Barnaba* (VII) designa i redenti nel Cristo.

(2) " Non enim religio ab homine vinci, sed a vitio turpe existimat. Illud quippe bonorum quoque hominum est: in hoc a nobis declinamus „. Abelardo, *Ethica*, 1.

mento dei loro interessi materiali, il cristiano saprà in anticipo che alla sua professione non potrà tener fede, senza affrontare, dovunque, intorno a sè, l'ostilità, il rancore, la persecuzione. « Fuoco sono venuto a portare sulla terra..... I nemici l'uomo li troverà, d'ora in poi, in casa sua » (1).

C'è da domandarsi se una morale così eccelsa e così ardita, così solenne e così perigliosa, avrebbe potuto essere bandita in un momento e in un ambiente diverso da quello che, per primo, ne colse l'annuncio sconcertante. La società giudaica nell'epoca neotestamentaria, dopo una serie di deprimenti e angosciose delusioni politiche, si era andata largamente persuadendo che la salvezza ormai non poteva venire ad Israele che da Dio, il quale, subitamente rivelandosi, avrebbe annientato i nemici della casa di David e avrebbe risuscitato di questa i destini gloriosi. Un senso quindi di ansiosa aspettativa e di oscura inquietudine travagliava gli spiriti in Giudea e in Galilea, quando Gesù cominciò a predicarvi il suo messaggio di liberazione. Egli riprende assiduamente il motivo del Regno imminente. Ma la sua dottrina degli ultimi eventi non ha nulla in comune con le visuali politiche, circoscritte e materialistiche, dei suoi contemporanei. Il Regno di Dio di cui rivela l'attuazione è, unicamente, il trionfo del bene nelle anime riscattate dall'insidia attossicante del Maligno. Nella eccezionale purezza del suo messaggio è la prova apodittica della sua soprannaturalità. Nel sacrificio ch'Egli compie generosamente di sè per garantire agli uomini, fragili e tentennanti, la capacità di partecipare e di cooperare ad esso, è il prezzo offerto per la redenzione di tutti.

Coloro i quali, sfavorevolmente impressionati dalla costanza uniforme con cui, dal bando delle beatitudini all'ultima promessa del Golgota (2), l'etica cristiana fiancheggia con la garanzia del premio la consegna del sacrificio, non riescono ad

(1) La dichiarazione lucana πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν (XII. 49) appare, contro quel che dice il Loisy (I. 891), più aderente alla fonte di quella di Matteo μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν (X. 34).

(2) .... ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Lc. VI. 20. .... σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ Παραδείσῳ Lc. XXIII. 43.

affrancarla dalla taccia di eudemonismo, e a liberarla quindi dai connotati di una relativa inferiorità, di fronte a forme di morale che han cercato di collocare la scaturigine della eticità nel fuoco incandescente e disinteressato della pura coscienza (1), cadono in un abbaglio analogo e parallelo a quello di coloro che parlano, a cuor leggero, di eteronomia dell'etica evangelica, perchè attribuisce a Dio l'imposizione della legge del bene. Il Padre che nella predicazione di Gesù viene additato alla imitazione della morale credente è un ἕτερος di natura fatto αὐτός nella solidarietà dell'amore, della bontà, della grazia. Lungi dal recidere alle basi la trionfale autonomia dello spirito nella posizione dall'atto etico, questa presenza del Padre, col suo volere e la sua pedagogia, nella elaborazione del mondo della soggettività operante, la esalta e la corrobora. Con una mirabile profondità di significato e precisa rispondenza alla realtà, il quarto evangelista ha potuto attribuire al Cristo la parola: « la verità (naturalmente la « mia » verità) vi farà liberi » (VIII. 32), sostituendo il vocabolo ἀλήθεια là dove la tradizione rabbinica parlava della Torah (2), e additando con essa la novità riscattatrice del nuovo messaggio. Parallelamente la vi-

(1) Probabilmente non è apparsa mai morale praticamente meno cristiana della morale kantiana. Non solamente perchè l'imperativo categorico, costituendo la voce della coscienza unica arbitra della moralità delle proprie azioni ha distrutto l'umile docilità dello spirito individuale alla coscienza dei fratelli, che non sono possibili imitatori bensì effettivi maestri, ma anche perchè ha tentato di scarnificare e ridurre alle più esigue proporzioni i coefficienti che debbono entrare in azione per determinare, nella sua interezza concreta, l'eticità religiosa dell'umano operare. V. il capitolo terzo della prima parte della *Kritik der praktischen Vernunft*, dedicato appunto all'esame delle *Triebfedern* delle ragione pura pratica.

(2) " Colui il quale si accolla il giogo della legge è affrancato dal giogo delle cure mondane: ma su colui che si sbarazza del giogo della legge grava il giogo degli affari mondani „. È il motto di Nehunya b. Hakana, contemporaneo di Jochanan b. Zakkai (Bacher, *Agada der Tannaiten*, I. 54). È il medesimo concetto del *Quod omnis probus liber* di Filone. Il giudaismo ha poggiato sempre sempre sulla stessa posizione spirituale. Traducendo un epigramma di Giuda Halevi R. N. Salaman canta (*Songs of Exile*, 32):

Servants of time, lo! these be slaves of slaves;
but the Lord's servant hath his freedom whole.

sione sempre presente del Regno, sullo sfondo verso cui va l'ansia insoddisfatta del credente, nulla sottrae al valore intimo ed immacolato della sua pratica buona, poichè la sovranità assoluta del Padre, di cui si attende la manifestazioue gloriosa, sebbene attuata in virtù di prodigi, costituirà lo spiegamento completo di una possibilità, che è già in qualche modo in movimento (1). L'azione morale effettuata nella inquietudine purificatrice dell'attesa, è già un'anticipazione della meta, e i frutti dello Spirito che affiorano e maturano nelle opere della carità sono già di per sè un'arra del futuro trionfo. Se non si vuol supporre, per assurdo, che san Paolo abbia voluto contrapporre una diretta smentita alla parola più solenne del Maestro, si deve riconoscere che l'interpretazione giusta della beatitudine, che promette agli affamati il satollamento, è racchiusa nell'assioma paolino: « il Regno di Dio non consiste nel satollarsi e nel dissetarsi: ma unicamente nella giustizia, nella pace e in quella gioia che gorgoglia dallo spirito santo » (Rom. XIV. 17). Le virtù che conducono al Regno, sono, misteriosamente, il Regno stesso. Può darsi anzi che in questa interiore identificazione della speranza e della bontà operosa sia contenuta la spiegazione migliore di uno dei più enigmatici incisi neotestamentari: « il Regno di Dio è in mezzo a voi (2) ».

L'anima di colui che crede nella realizzazione di questo

---

(1) " Si può ben dire che fin dal presente l'amore di Dio ci fa pregustare la felicità futura. E, benchè sia disinteressato, produce da sè stesso il nostro maggior bene ed interesse, quand'anche non lo si cerchi, e quando non si tenga conto d'altro che del piacere che ci dà, senza riguardo all' utilità che produce; infatti esso ci procura un pieno affidamento nella bontà del nostro Autore e Signore, che è causa per noi di una vera tranquillità dello spirito, non come quella degli stoici, risoluti ad una pazienza forzata, ma quella che sorge dall'accontentamento presente, il quale ci assicura anche una felicità paterna „. Così G. Leibniz in una delle ultime sue opere, quella sui Principi della natura e della grazia, fondati sulla ragione.

(2) Lc. XVII. 21. Il Dalman interpreta (*Die Worte Jesu,* la seconda appendice al c. I) " dentro di voi „. Ma Gesù parla a Farisei, e non può di certo rivolgere ad essi un' attestato così lusinghiero. E l'osservazione del Dalman non poter la situazione storica in cui il motto è collocato pretendere alla medesima certezza del motto stesso, è puramente sofistica.

sublime miraggio sembra acquistare nuovi poteri di edificazione e di miglioramento fraterno. Da ψυχή, secondo la dicotomia che l'esperienza cristiana suggerisce a Paolo, diviene πνεῦμα: da principio vitale, spirito, e come spirito, capace del perfetto discernimento del bene e del male, quali sono progressivamente diversificati dall'economia della vita associata. Questa nuova individualità spirituale che, perfusa dall' ἀγάπη, assorbe e trasfigura la fragile creatura ragionevole per costituirla strumento di disseminazione del bene nel mondo, copia pertanto del paterno esemplare, è, in contrapposizione allo spirito del mondo, una partecipazione di quello spirito di Dio, che scoprendo tutti gli abissi della divinità, educa e addestra a « scoprire quanto Dio ha elargito di doni ai fratelli » (I Cor. II. 12).

La visione pertanto del bene che il Padre diffonde nel mondo, la discoperta cioè della sua generosa perfezione, è il principio interiore della capacità carismatica di imitarne la virtù e di passare fra gli uomini nell'attitudine della ilare fiducia, del pronto perdono, della inesausta beneficenza. Il senso più vivo della divina e provvidente presenza nel mondo è la fonte del più operoso ben fare. In tutti i secoli della sua storia i trionfi della morale cristiana sono stati sempre contrassegnati dalle reviviscenze della esperienza mistica.

Riguardata pertanto nei suoi specifici elementi costitutivi, la morale del Nuovo Testamento appare come un'etica originale, che nulla ha a che vedere con i sistemi morali basati sulle indagini della pura dialettica. La sua scaturigine è tutta nella rivelazione della divina bontà, offerta come modello tendenziale alle energie dello spirito umano. Poichè questo ideale costituisce, nella graduatoria dei valori che mira automaticamente a instaurare fra gli uomini, la negazione più rude e più perentoria delle loro naturali consuetudini e delle loro innate tendenze, non c'è da sperare che il seguirlo possa rientrare nel novero delle possibilità psichiche e sociali. È solo la consapevolezza del riscatto operato da Cristo dagli istinti della colpa e dell'egoismo, quali pullulano dal nostro essere, che riesce a creare nell'uomo una nuova personalità spirituale, le cui azioni sono le opere della bontà e dell'abnegazione. Quest'« uomo interiore » vive

partecipando nella comunità dei credenti ai doni carismatici che Gesù, il sopravvivente, conferisce attraverso i sacramenti e la disciplina associata.

Questa la morale del Vangelo. Immaginarsi di poterne ridurre l'essenza ad astratti postulati di metafisica naturalistica significa deformarne le caratteristiche e alterarne irrimediabilmente i connotati. La sua originalità è invece nell'innesto mirabile ch'essa ha operato delle leggi che possono guidare l'economia della vita associata su quelle che possono illuminare i rapporti dello spirito individuale con Dio.

Vera spada che fruga nelle più intime pieghe dell'anima, la morale eroica del Vangelo è, per definizione, un ideale altissimo che solo la santità riesce ad adeguare in qualche modo nel mondo. La grande massa degli uomini aspira ad essa come ad una linea marginale, dal cui controllo l'azione trae significato e valore.

Nel corso dei secoli, mano mano che il messaggio cristiano diveniva retaggio di un numero sempre più vasto di credenti, la purezza cristallina della morale evangelica doveva subire necessariamente attenuazioni e deformazioni. Ma i suoi ideali non hanno mai cessato di operare come un salutare fermento in mezzo al genere umano, che ha avuto le sue ore più nobili quando, nell'atto o nella speranza, il Regno di Dio e le sue leggi hanno più profondamente scosso e foggiato l'anima dei gruppi associati.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti

IL GIUDAISMO UNIVERSALISTICO

Il Prof. Giorgio F. Moore della Università Harvard, che é, senza forse, il più competente cultore di studi semitici e le opere del quale sulla Storia delle Religioni sono ormai ben note all' Italia, pubblicherà dentro l'anno un poderoso lavoro sul Giudaismo, frutto di un lungo e diretto studio delle fonti voluminose della letteratura e della storia giudaica. In un articolo pubblicato nel numero di Ottobre 1924 della " Harvard Theological Review „ sotto il titolo " Il sorgere del Giudaismo normativo „ il prof. Moore ha dato un magistrale riassunto delle varie fasi attraverso cui il Giudaismo (cioè la religione del popolo giudaico dopo la caduta del regno di Giuda nel 586 a. C., in distinzione da quella dei secoli precedenti, designata comunemente col nome di religione d' Israele) si sviluppò ed assunse quei caratteri specifici che appariscono definitivamente fissati nel secondo secolo dopo Cristo.

" I secoli che dal punto di vista della storia politica sono designati come i " successivi periodi della dominazione persiana, greca e romana, costituiscono " nella storia giudaica un solo periodo. In questa epoca, durante la quale ad " un certo punto comincia l' era cristiana, il Giudaismo sviluppò completamente " le sue istituzioni caratteristiche, la scuola e la sinagoga, in cui venne a pos- " sedere non solo uno strumento unico per l'edificazione e l'istruzione del popolo " nella religione e nella moralità, ma anche il centro della sua vita religiosa " ed in gran parte della sua vita intellettuale e sociale. Attraverso lo studio " delle scritture e le discussioni di generazioni di dotti, il Giudaismo venne a " definire le sue concezioni religiose, i suoi principi morali, le sue forme di culto " ed il suo tipo caratteristico di pietà, non meno che le regole della legge e " delle osservanze che acquistarono autorità definitiva per i secoli seguenti. " Alla luce della storia che seguì, il grande lavoro di quei secoli fu la creazione " di un tipo di Giudaismo normativo e l'avergli assicurato la supremazia in- " contrastata in tutto il disperso mondo giudaico.

" Lo stadio definitivo di questo sviluppo fu raggiunto nella seconda metà " del secondo secolo dell' era cristiana e nel principiò del terzo. Il periodo si " chiude formalmente col completamento e l'accettazione generale del corpo di " leggi tradizionali (Mishna), *codificato, per così dire, dalla scuola del Patriarca " Giuda e sotto la sua autorità. In esso e nella numerosa letteratura prodotta " da altre scuole contemporanee, si contenevano i risultati dei dotti lavori di " molte generazioni di studiosi dell'esegesi giuridica, della legislazione mosaica, " e delle definizioni e delle formule della legge attuale. Quale frutto di quelle " fatiche, il Giudaismo acquistó quella unità di credenze e di osservanze, che ha " tenuto insieme il popolo giudaico in tutte le regioni della sua dispersione ed " attraverso tutte le vicissitudini della sua storia sino ad oggi*

È impossibile riassumere il contenuto di questo articolo che è di per se stesso un riassunto del largo lavoro del Moore, senza rimanere nel vago e nell'indefinito; dobbiamo quindi contentarci di rimandare i lettori all'articolo della rivista americana o consigliarli di aspettare la pubblicazione del volume che, crediamo, verrà anch'esso tradotto in italiano. Però l'autore, dopo avere esposto rapidamente in quell'articolo le varie fasi del processo di sviluppo del Giudaismo, ne ha scritto un secondo in cui riassume i caratteri del Giudaismo quale emerse da quel processo storico e quale fu accettato dal popolo giudaico verso la fine del secondo secolo. L'autore ci permette gentilmente di pubblicare questo articolo in italiano, contemporaneamente alla sua pubblicazione in inglese e di ciò gli siamo gratissimi. L'autore dà a questo Giudaismo il titolo di "cattolico" nel senso di "universale" cioé in un senso potenziale e non nel senso in cui é usato nella Chiesa Cristiana di oggi, in cui il termine "cattolico" serve, nell'accettazione comune, a distinguere quella Chiesa che, in virtù della sua ortodossa universalità, può escludere tutte le altre, quali sette ed eresie. Il carattere di questo Giudaismo cattolico *può essere compreso e valutato attraverso un' esposizione minuziosa del suo insegnamento autentico; ma è possibile formarsene una idea generale da un breve sommario del suo contenuto più specifico e dei suoi punti essenziali. E questo precisamente è lo scopo dell'articolo.*

Il Giudaismo si fonda sulla credenza nel carattere rivelato della religione. Dio stesso avea rivelato in vari modi ciò che l'uomo dovesse credere intorno alla divinità e quali fossero i suoi doveri verso di essa. Comandamenti specifici erano stati dati a Adamo, Noè, Abramo e Giacobbe; e finalmente una rivelazione completa e definitiva era stata fatta a Mosè. I profeti che vennero dopo di lui, non fecero che ripetere, spiegare, mettere in evidenza ed applicare la rivelazione data a Mosè, ma non vi aggiunsero nulla di proprio. La rivelazione mosaica era stata consegnata in parte alla scrittura nel Pentateuco, in parte era stata trasmessa oralmente da generazione a generazione, in successione ininterrotta, sino alle scuole della Legge, in cui la tradizione era definita, formulata e sistematizzata. La religione tutta intiera, in tutte le sue parti, era rivelata, « nulla era stato tenuto segreto in cielo », e l'intiero contenuto della rivelazione era religione.

Non vi potea essere che una sola religione che meritasse questo nome, poichè non vi era che un Dio, e la rivelazione non solo non conteneva contraddizioni, ma era sempre identica, poichè Dio non muta. I padri si erano allontanati dalla vera

religione, non solo con l'adorare altri dei, e coll'adorare il loro Dio in modo pagano, ma ancora col tollerare l'ingiustizia e l'immoralità. Le generazioni posteriori erano ben lontane dal vivere all'altezza dei comandamenti della doppia Legge; ma quali che fossero i peccati ed i difetti del popolo e la sua negligenza ed i suoi abusi nella pratica della religione, la religione stessa non ne veniva nè intaccata nè migliorata. Essa era perfetta sin dal principio e perciò assolutamente inalterabile.

Gli studiosi moderni si avvicinano al Giudaismo con preconcetti di ordine così radicalmente diverso, che debbono fare un grande sforzo d'immaginazione per porsi da questo punto di vista. L'idea dello sviluppo storico tanto della religione quanto della scienza e delle istituzioni, in una parola della civiltà intiera, domina talmente la nostra mente che ci riesce difficile comprendere una religione per cui l'idea stessa di sviluppo era una contraddizione in termini. Ma è del tutto fatica sprecata voler comprendere il Giudaismo, se non ci rassegniamo ad accettare i suoi criteri ed i suoi principi d'interpretazione senza sostituirvi i nostri.

Tuttavia, sebbene l'idea stessa di sviluppo ripugnasse al Giudaismo, nella realtà esso fece grandi progressi dai giorni degli ultimi profeti a quelli che segnarono la fine del periodo dei Tannaim e tali progressi furono dovuti principalmente alla assimilazione dell'insegnamento profetico, inclusi gli elementi profetici della Legge.

In questo processo ebbe luogo un notevole cambiamento. Originariamente il messaggio dei profeti era diretto a tutta la nazione. Il popolo come tale, unito dal vincolo della solidarietà, era responsabile dei mali individuali, sociali e politici denunziati dai profeti ed il giudizio di Dio era pronto a cadere su la nazione intiera. Allora il popolo tutto avrebbe sofferto nella desolazione collettivamente meritata. Il solo mezzo di evitare la catastrofe e mettervi riparo, era quello di una riforma religiosa e morale, per cui tutto il popolo lasciasse le vie del male e si rivolgesse a Dio, a fare la sua volontà, ossia alla fedeltà ed all'obbedienza praticate nel periodo delle origini. La parola che nella versione latina della Scrittura indica questa totale riforma è quella di *penitenza*.

Le previsioni dei profeti si adempirono nella caduta dello stato nazionale e nella disperazione del popolo. In questa dissoluzione della comunità politica e del vincolo del culto comune, e nel contatto quotidiano e nell'associazione con i gentili, l'aderire alla religione dei suoi padri divenne per ogni giudeo non più cosa naturale, ma il risultato di una libera scelta. Senza dubbio, molti se ne staccarono e vennero assorbiti dal paganesimo dell'ambiente. Quelli che rimasero formarono il vero Israele.

In tale situazione, le dottrine profetiche sul peccato, sulla retribuzione e sulla penitenza, presero un carattere individuale quale troviamo in Ezechiele. La credenza che Dio largisce i suoi favori a coloro di cui si compiace, perchè si conformano alla sua volontà, e visita con i suoi castighi quelli che la trasgrediscono o l'ignorano, era in un modo generale una credenza antica ed universale. Ezechiele ne fece una legge inesorabile di retribuzione e per controbilanciarla fece della penitenza il solo mezzo capace di procurare il perdono di tutte le colpe della nazione (1). La legge della retribuzione, specialmente interpretata dal punto di vista quantitativo, come per esempio la interpretavano gli amici di Giobbe, era in conflitto con l'esperienza e se vi si insiste, considerandola come un corollario logico della giustizia di Dio, porta in conclusione alla negazione della sua giustizia, come del resto l'autore stesso del libro vuole provare con l'esempio di Giobbe. Finalmente si trovò il modo di sfuggire a questo dilemma, col trasferire la sfera finale ed ultima della retribuzione in un'esistenza dopo morte.

L'individualizzarsi della penitenza ebbe rilevanti conseguenze religiose. Non solo divenne la dottrina cardinale del Giudaismo, la sua dottrina della salvezza, ma diede alla religione stessa il suo carattere più distintivo. La pietà del Salmista è testimone della forza di quest'idea. Gli interpreti della Legge insegnarono ora che le promesse del perdono divino, annesse ai sacrifici prescritti ed alle espiazioni, incluse quelle del Giorno dell'Espiazione, contenevano implicitamente la condizione della penitenza e quando i sacrifici e le espiazioni

(1) Ezechiele 18; Osea, 14, 2-10; vedi pure 2, 16-25.

cessarono con la distruzione del tempio, la penitenza sola fu sufficiente ad ottenere il perdono. Così la religione divenne una relazione personale dell'uomo con Dio.

Molto prima che i *sacra publica* in nome di tutti i giudei venissero a fine dappertutto, la sinagoga era divenuta per la maggior parte di essi il vero centro della vita religiosa comune e la cessazione dei sacrifici, per quanto amaramente deplorata, non produsse alcuna crisi. La religione, inoltre, aveva la sua sede nella casa, nei riti domestici, nella benedizione della tavola, nelle preghiere private e nelle istruzioni dei genitori ai figli. Questo individualizzarsi della religione venne favorito dalle molte osservanze obbligatorie per ciascun individuo, per i capi di famiglia, le mogli e le madri e gradatamente per i figli, via via che essi crescevano.

La sinagoga nel concetto giudaico non era principalmente un luogo di culto, ma un luogo dove le preghiere comuni venivano recitate insieme e dove gli individui offrivano le loro petizioni personali; dove si leggeva la Scrittura, la si interpretava e spiegava, in una parola un luogo per l'edificazione e l'istruzione religiosa. Era un'istituzione di carattere unico nel mondo antico ed aveva l'unico scopo di educare tutto un popolo nella sua religione. In ciò la sinagoga aveva un supplemento nello studio più avanzato che si faceva nella *Bet ha-Midrash* (sala di conferenze) e in quelle che noi chiameremmo facoltà giuridiche, per lo studio della legge tradizionale e della esegesi giuridica della legge scritta.

L'idea di Dio nel Giudaismo deriva intieramente dalle Scritture. L'influenza della filosofia contemporanea che si trova in alcuni scritti giudeo-ellenistici, quali la Sapienza di Salomone, il quarto libro dei Maccabei e sopratutto in Filone, non si trova affatto nel giudaismo normativo [1], e neppure vi si trova l'influenza di altre religioni, tra le quali il pensiero corre prima di tutto allo Zoroastrianismo. La tendenza dello Zoroastrianismo ad esimere Dio da ogni responsabilità per l'esistenza

[1] Una conoscenza superficiale delle concezioni di Filone venne acquistata, a quanto pare, nel terzo secolo e attraverso i teologi cristiani in centri di cultura quale per esempio Cesarea.

del male nel mondo, attribuendolo ad un altro principio (1), era così chiaramente in conflitto con l'idea fondamentale della unità di Dio e con l'insegnamento esplicito del Vecchio Testamento, da essere subito rigettata dal pensiero religioso giudaico, insieme a tutte le altre forme dell'eresia dei « due poteri ».

La riflessione e la selezione hanno sempre una parte nel processo di sviluppo delle concezioni antiche, specialmente di quelle concernenti il carattere morale di Dio. Il monoteismo giudaico non era il risultato di premesse di ordine fisico sull'unità della natura, o di speculazioni metafisiche sull'unità dell'Essere, ma era la conclusione del concetto dell'unità dell'ordine morale nella storia del mondo, ordine morale che era identificato con la volontà ed i fini di Dio. Nel Giudaismo, perciò, la personalità di Dio era un concetto essenziale, come quello della sua unità.

Nulla nell'universo poteva resistere al potere divino, o impedire la realizzazione dei suoi piani. La scienza di Dio abbracciava tutto quanto era stato, quanto era, e quanto sarebbe per essere. Sebbene la sua dimora fosse nel cielo altissimo, pure non vi era cosa alcuna o luogo alcuno, per quanto piccolo, in terra, che fosse privo della sua presenza. Egli era al di sopra di tutto e nel tempo stesso in tutto. Dio era intieramente giusto e non poteva concepire alcunchè d'ingiusto in sè; ma nello stesso tempo era misericordioso, compassionevole e paziente. I suoi due attributi principali erano la giustizia e la misericordia ma era la misericordia che rivelava meglio la sua natura. Queste idee erano derivate dalla Legge e dai Profeti (2). Erano illustrate e confermate dagli esempi della condotta di Dio verso i patriarchi e dalla storia intiera della nazione, interpretata alla luce dell'insegnamento profetico.

Il concetto di Dio come padre ha i suoi antecedenti nelle stesse fonti bibliche, ma occupa un posto più eminente nel

---

(1) Come anche in Platone.

(2) Specialmente da passi come quello in Esodo 34, 5-7; Deuteronomio *passim* e tra i profeti specialmente da Osea e Geremia; vedi anche I Libro dei Re, 8.

Giudaismo. Mentre in Filone la frase « padre e fattore » presa da Platone, è usata nel senso di « autore », nel Giudaismo la frase « padre nei cieli » esprime una relazione personale di Dio, tanto verso il popolo collettivamente preso, che verso gli individui. Questa frase, presa non come una proposizione teologica, ma come esprimente un atteggiamento della pietà, è il sommario del sistema delle relazioni tra Dio e l'uomo religioso.

L'amore che Dio portò agli antenati, continua ancora verso i discendenti; questi possono essere figli ribelli e peccatori, ma rimangono sempre figli. Ciò che Dio domanda agli uomini è di rispondere al suo amore con un amore totale della mente, del cuore, delle facoltà tutte e di tutte l'energie. Questo è il solo degno motivo che persuade l'uomo ad obbedire alla volontà rivelata di Dio e che dà alla condotta morale il carattere e le emozioni della religione.

Il comandamento: « Amerai il Signore tuo Dio » ha per corollario l'altro comandamento: « Amerai il tuo prossimo come te stesso ». Per evitare che si credesse che tale comandamento si estendesse solo al « prossimo » israelita, nello stesso capitolo troviamo aggiunta l'ingiunzione: « Amerai lo straniero come te stesso ». I rabbini definirono questa obbligazione nel significato che « I beni ed il buon nome degli altri devono essere a voi così sacri come i vostri », ed applicarono questo principio alle leggi del commercio e della concorrenza negli affari ed in forza di essa proibirono le ciarle calunniose e la diffamazione colpevole.

In una religione rivelata il concetto del peccato è la mancanza nel conformarsi alla Legge e la trasgressione della Legge, tanto se l'azione e la negligenza abbiano *per se* un contenuto malvagio quanto se siano moralmente indifferenti. Questo concetto, venga esso adottato da Giudei o da Puritani, è spesso chiamato « legalismo » e generalmente se ne parla molto male. Ma le conseguenze importantissime dello stabilirsi di una simile relazione tra il concetto di peccato e la legge, sono comunemente ignorate. Infatti, quando si riduce il peccato alla violazione o negligenza della legge divina, è chiaro che l'unico

rimedio del peccato non è che il perdono di Dio. Le espiazioni primitive e le purificazioni continuano a praticarsi nella legge mosaica, ma esse non possiedono più in se stesse un'efficacia misteriosa, o, se vogliamo, un'efficacia magica; sono riti stabiliti da Dio perchè gli uomini cerchino per mezzo di essi il perdono e perciò diventano condizioni necessarie del perdono stesso. Il Giudaismo, come abbiamo già detto, aveva fatto della penitenza la condizione *sine qua non* dei riti stessi ed eventualmente il surrogato di tutti i riti.

In modo corrispondente, le trasgressioni di ciò che noi chiamiamo la legge morale, per cui la legge mosaica non aveva espiazioni specifiche, ma solo il rito liberatore del capro espiatorio nel Giorno della Espiazione, non possono ora essere perdonate che col mezzo della penitenza individuale. In altre parole, il concetto legale del peccato porta direttamente a riconoscere che il solo rimedio contro il peccato è la grazia del perdono di Dio, che si fonda sulla sua misericordia ed il suo amore, e la condizione indispensabile per ottenere questo perdono è la penitenza, cioè un rinnovamento morale dell'uomo che si può paragonare ad una creazione nuova, col suo frutto di opere ispirate dalla penitenza. Alla definizione giudaica della penitenza appartiene pure il concetto della riparazione delle offese fatte ad altri, nella persona, negli averi, nella fama; la confessione del peccato; la preghiera per il perdono, e la risoluzione sincera ed attiva di non ricadere in peccato.

I Giudei della dispersione sospiravano il giorno in cui avrebbero potuto riunirsi di nuovo nella loro patria, come aveano vaticinato i profeti, per godervi un'era di pace e di prosperità. La condizione implicita od esplicita di questa restaurazione, era una riforma (penitenza) così completa, da trasformare intieramente il carattere del popolo. La grandezza di questa trasformazione impressionava talmente Geremia ed Ezechiele, che essi non potevano concepirla come possibile, se non quale opera di Dio stesso, che avrebbe non solo purificato il popolo, ma avrebbe dato ad esso « un cuore nuovo ed un nuovo spirito », il suo stesso spirito, che lo avrebbe « fatto camminare nei

suoi statuti e mantenere i suoi giudizi ed osservarli » (1). La penitenza stessa diventava così un dono di Dio, che bisognava domandare con la preghiera tanto della comunità che degli individui.

I profeti aveano descritto l'età dell'oro in forme varie e spesso con figure idilliache. L'elemento comune di tali descrizioni e che era preminente nel pensiero religioso giudaico, era la libertà per i Giudei di vivere la loro vita e di seguire la loro religione, senza essere ostacolati da dominazioni straniere e godendo intieramente il favore di Dio. Alcune profezie promettevano la restaurazione della monarchia sotto un principe della casa di David e probabilmente si diede più enfasi a questa successione legittimista a causa della generale antipatia contro i re Asmonei (2). Il discendente di David, o il Figlio di David, o l'Unto (Messia) figlio di David, sono i titoli dati nella letteratura Tannaita e nella liturgia a questo re atteso. Il carattere di questo sovrano della futura età dell'oro è descritto da Isaia e tale descrizione è minuziosamente riprodotta dal Targum officiale.

In altre profezie e specialmente nel cap. 40 di Isaia e seguenti, non si fa menzione di un sovrano terrestre, Dio stesso è il re d'Israele. Prendendo a prestito la frase di Giuseppe Flavio potremmo chiamare, questo, il tipo teocratico dell'eroe nazionale, per distinguerlo da quello politico. Nelle profezie non si trova indicazione alcuna dei mezzi umani con cui la volontà divina realizzerà i suoi piani. Possiamo però esser sicuri che nel pensiero dei formulatori del Giudaismo normativo, non vi era alcuna tendenza a considerare una possibile ierocrazia, in cui Dio venisse rappresentato in terra dai sacerdoti, in quella futura organizzazione. Erano piuttosto « i dotti » gli interpreti autorevoli della Legge divina, che in quell'età avvenire avrebbero non solo insegnato la legge, ma l'avrebbero

(1) Ezech. 36, 35 e ss.; Geremia 31, 31 e ss., 17, 14; Salmi 51, 9, 12. Vedi M. Yoma 8, 9: R. Akiba: " Benedetti siete voi o Israeliti. Davanti a chi siete voi purificati e chi vi rende puri? Vostro Padre che è nel Cielo „ (Ezech. 36, 25 e ss, combinato con Geremia 17, 14).

(2) Salmi di Salomone 2, e specialmente 17.

applicata in qualità di giudici. Il tempo in cui il Messia sarebbe venuto, o in cui il governo di Dio diventerebbe una realtà, era fissato nei piani di Dio ed i segni del suo avvicinarsi erano stati descritti dai profeti, ma esso sempre era il segreto di Dio stesso, in cui gli uomini non potevano leggere (1).

L'idea di questo governo di Dio sul popolo che era suo, sviluppò l'*aspettazione* del giorno in cui la sua sovranità sarebbe stabilita e riconosciuta da tutto il mondo, quando « Il Signore sarà Re sopra tutta la terra ; in quel giorno il Signore sarà Uno ed il suo nome sarà Uno » (Zaccaria 14, 9). Da questo concetto dell'universalità della vera religione prende origine e significato la frase « Malkut Shamaim » : *Il Regno di Dio*, ossia, secondo la frase usata dal Nuovo Testamento, *Il Regno dei Cieli*.

Del destino che in tale consumazione sarebbe toccato alle nazioni pagane, i profeti aveano parlato in modo diverso. Nei libri di Isaia, di Geremia e di Ezechiele vi sono lunghi passi di oracoli minacciosi, in cui i pagani sono votati ad una totale e completa distruzione, mentre altri profeti vaticinano soltanto la caduta dei vari poteri che successivamente oppressero il popolo d'Israele. La conversione degli altri pagani apparisce nelle due forme dell'aspettazione giudaica, tanto in quella politica, quanto in quella teocratica.

Una delle differenze più salienti tra il giudaismo e l'antica religione d'Israele trovasi nelle credenze sull'altra vita. Gli Israeliti antichi condividevano con altri popoli le nozioni primitive sulla sopravvivenza dopo morte ed immaginavano i morti come ombre dimoranti nelle tombe, e riunite in grandi moltitudini di tutte le nazioni, in caverne oscure, dentro la terra, in una sorte comune. Sino alla fine del Vecchio Testamento ed anche dopo, tale era la credenza generale (2). Altri popoli con cui i Giudei erano in contatto, aveano già da un pezzo introdotto una separazione tra i buoni ed i malvagi nel loro

---

(1) Questa reticenza fu forse accentuata dalle delusioni della guerra di Bar Cocheba. Akiba ne aveva tratto a suo modo, la conclusione che la liberazione era prossima.

(2) Per quest'ultima credenza vedi ; Isaia 14, 4 e ss. ; Ezech. 32, 17 ss.

stato dopo morte, qualunque fossero i criteri con cui regolavano tale distinzione. Le loro religioni e le loro filosofie svilupparono l'idea della retribuzione divina nell'altra vita e presentarono spesso vivaci pitture dei tormenti applicati ai malvagi, in corrispondenza con le loro colpe. L'idea prevalente era che l'anima fosse per natura incorruttibile e che dopo la morte andasse in un'altra sfera di esistenza dove le era assegnato un luogo e subiva il fato che aveva meritato a seconda del carattere e della condotta tenuta in questa vita. Tali concezioni erano comuni nel mondo ellenistico e furono adottate da parecchi Giudei di lingua greca, come vediamo per esempio nella *Sapienza di Salomone.*

Ma nella Giudea la credenza nella retribuzione dopo la morte prese una forma diversa. Alla fine della presente età del mondo, dovea aver luogo un giudizio universale. I corpi dei morti sarebbero venuti fuori dalle tombe per riunirsi alle anime, di modo che l'uomo intiero si presentasse al giudizio in quelle grandi assise. Quelli che sarebbero usciti giustificati da questo giudizio, avrebbero vissuto per sempre sopra la terra trasformata e non sarebbero stati più soggetti alle infermità della carne ed ai mali di questo mondo, mentre i malvagi verrebbero condannati al fuoco inestinguibile. Questa nuova escatologia non passò senza opposizione. I Sadducei la rigettavano, perchè non ne trovavano cenno nelle Scritture. I Farisei la difendevano con zelo e insistevano che essa poteva trovarsi nella Legge. Nel secondo secolo, se non prima, essi fecero un domma, sanzionato da anatema, della proposizione «chi nega che la risurrezione dei morti è insegnata nella Torà, non avrà parte nel mondo futuro». Questa dottrina trionfò completamente.

Questo trasferimento della retribuzione finale nella sfera di un'altra esistenza, non solo mise la teodicea al sicuro da attacchi, sottraendola all'esperienza individuale della coscienza, ma, e ciò ebbe gravissime conseguenze religiose, rovesciò il valore di tutta l'interpretazione dell'esperienza di questa vita. Le afflizioni dei giusti non apparvero più una punizione, ma un castigo dato per amore, non più un segno dell'ira di Dio, ma piuttosto del suo favore. La prosperità dei malvagi non è che il modo

in cui Dio lascia che i peccatori ostinati accumulino sul loro capo peccati più gravi, per una condanna più grave. In nessuna altra parte della religione si notano più cospicuamente che in questa escatologia gli effetti del processo dell'individuarsi della religione. Nel giudizio universale ogni uomo verrà giudicato a seconda del suo carattere personale e della sua condotta (1).

Ma la nuova escatologia non distrusse le speranze nazionali. Quando si sentì il bisogno di armonizzare le due cose, il compromesso non fu difficile. Si fece dell'età dell'oro dei Giorni del Messia, che in antico rappresentavano lo stadio finale e perpetuo dell'umanità, uno stadio intermedio e transitorio di durata limitata (2), dopo il quale, tra conflitti di nazioni e cataclismi di natura, sarebbe venuto il giorno finale e l'atto ultimo del dramma di « questa vita ». Non si fece tentativo alcuno di costruire una dottrina definita del periodo messianico e dei Novissimi. Le Apocalissi nelle loro descrizioni entusiaste e indefinite combinano in vari modi elementi nazionali ed elementi di origine straniera. La letteratura autentica di origine rabbinica è al contrario molto sobria e reticente su questo punto e ciò fa onore al buon senso dei maestri giudaici. Alcuni di essi si erano avventurati nelle scienze occulte, sia cosmologiche sia teosofiche, ma non pretesero mai di rivelare i segreti dell'al di là ed evidentemente non trovavano gusto in simili rivelazioni.

Il Giudaismo così ridusse la religione, in tutte le sue manifestazioni, ad una relazione personale tra l'individuo umano e Dio. È precisamente nell'avere avuto una chiara coscienza di questo fatto e nell'averne derivato le conclusioni logiche, che sta tutta l'importanza del progresso fatto dal Giudaismo, in relazione all'antica religione d'Israele. Bisogna avvertire però, che questa relazione dell'individuo a Dio non significava *isolamento*, poichè la relazione dell'individuo con Dio, era concepita ed attuata nella partecipazione dell'individuo alla vita

(1) Come nello Zoroastrismo, l'aderenza alla vera religione è uno dei fattori più importanti in questo giudizio; però, che i Gentili onesti e buoni avrebbero avuto un posto nel Mondo Futuro, era un'opinione espressa non di rado.

(2) Le opinioni sulla sua durata erano varie. Con una di esse, quella del Millennio, siamo familiari poichè si ritrova nell'Apocalisse di Giovanni.

della comunità ed idealmente di tutto il popolo giudaico. Non solo la sinagoga, ma tutta intiera la vita in comune, anche quella parte che noi chiameremmo non religiosa ma secolare, formava un tutto legato insieme da credenze, leggi ed osservanze speciali, ed era l'espressione di questo vincolo comune. Una simile connessione della vita religiosa personale con quella della comunità si trova anche in altre religioni, come nella Chiesa Cristiana. La differenza profonda sta in questo, che nel Giudaismo la comunità religiosa è, si potrebbe dire, un *ente* naturale, forma un popolo di cui l'individuo è membro, sia per nascita o per adozione, mentre la Chiesa è per definizione una società messa insieme e tenuta insieme da determinate credenze comuni; non se ne è membro per dritto di eredità, ma lo si diviene in forza della iniziazione sacramentale.

È nel suo carattere sacramentale che la Chiesa Cristiana differisce radicalmente dal Giudaismo. Le sue osservanze si svilupparono attorno alla sua vita sacramentale e specialmente attorno all'Eucarestia. Per amministrare i sacramenti la Chiesa ebbe un sacerdozio gerarchico, rivestito di un'autorità e di poteri che il sacerdozio giudaico non possedette mai.

Fondata sulla fede in Cristo quale Signore e Salvatore, la Chiesa si trovò ben presto condotta a definire esplicitamente in forma di simbolo ciò che i suoi fedeli dovevano credere su di Lui e l'ortodossia dottrinale divenne il segno della chiesa cattolica e la condizione per essere ammessi alla sua comunione.

Il Giudaismo non ebbe sacramenti. Il suo sacerdozio, che si riduceva al ministero del sacrifizio, non ebbe mai il potere di escludere alcun Giudeo dai benefici del culto pubblico o privato, e col cessare dei sacrifici, perdette la sola funzione religiosa che gli era propria. Gli articoli fondamentali della fede giudaïca erano pochi, semplici ed accettati sull'autorità della Scrittura, senza tentare di costruire attorno ad essi una filosofia. Senza dubbio vi erano degli eretici che professavano una teoria dei « due poteri »; i Sadducei negavano la risurrezione; quelli che erano chiamati « Epicurei » negavano forse il principio della retribuzione divina in questa vita o nell'altra. Ma su questi punti non sorsero e non potevano sorgere controversie

che si potessero paragonare a quelle che divisero la chiesa cristiana. Nel Giudaismo la fede era la confidenza che l'individuo aveva in Dio, ossia la fedeltà nel fare il proprio dovere verso Dio; la penitenza ed il perdono erano un affare personale tra Dio e l'uomo.

Nel Cristianesimo la fede include l'accettazione, almeno implicita, delle dottrine definite dalla Chiesa, la penitenza è soggetta a regole disciplinari ed il perdono dei peccati si ottiene per mezzo dell'assoluzione. Si può dire che nel Giudaismo la comunità religiosa appresta l'ambiente in cui l'individuo vive la sua vita religiosa; nel Cristianesimo invece, lo strumento necessario ed indispensabile in ogni stadio della vita, per vivere la religione, è la Chiesa.

Università Harvard.

GIORGIO F. MOORE

L'ISPIRAZIONE CRISTIANA DEL « DE PALLIO » DI TERTULLIANO

« A toga ad pallium? »: con queste parole che suonano ironica meraviglia, i Cartaginesi dovettero un giorno salutare per le vie popolose della città fenicia, Tertulliano, il notissimo retore, non più ravvolto nei paludamenti austeri e dignitosi della toga, bensì nel semplice mantello greco, gettato con noncuranza sulle spalle (1), la divisa cara ai filosofi e a quanti facevano professione di studi letterari (2). La beffarda domanda naturalmente non cadde a vuoto: Tertulliano fu felice di cogliere a volo l'occasione per rivolgere ai suoi concittadini una serie di quesiti ben più imbarazzanti di quanto non lo fosse in realtà la richiesta contenuta nella formula della loro sarcastica sorpresa. Così nasce il *De pallio*: lo scritto più personale, più enigmatico, più caustico fra tutte le operette minori di Tertulliano. Lo scrittore e l'uomo si riflettono per entro queste pagine con tutti i loro pregi e i loro difetti: uno stile ricercato, oscuro ed insieme efficacissimo, pieno di colorito e di fantasia; uno spirito beffardo, capace dei più atroci sarcasmi; e in pari tempo il bisogno vivissimo di delineare una morale più alta di quella corrente, sì che la rudezza a volte sconcertante della frase può dirsi in ragione diretta dell'aspirazione ad una etica sociale più elevata, che si riveli tangibilmente anche nelle forme esteriori delle consuetudini quotidiane. Epperò il cambiamento di vestito, attestato dal *De pallio*, deve considerarsi come un atto di fede, come il manifestarsi di una lunga inquietudine interiore. Ma in virtù di quale concezione Tertulliano

(1) " Pallii extrinsecus habitus et ipse quadrangulus ab utroque laterum regestus et cervicibus circumstrictus in fibulae morsu humeris acquiescebat „. Per il testo ho seguito l'edizione dell'Oehler, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*. Lipsiae. 1853.

(2) " Omnis liberalitas studiorum quatuor meis angulis tegitur „ (*De Pallio*, cap. 6).

s'indusse a sfidare l'opinione pubblica di Cartagine, presentandosi di punto in bianco rivestito dello spregiato mantello dei filosofi? (1). La risposta non è agevole, poichè se lo scrittore africano si dilunga con delle amplificazioni che hanno dell'inverosimile a dimostrare che il pallio è il vero costume nazionale dei Cartaginesi, che tutto nell'universo va soggetto a mutamenti, cielo, terra, mare, animali ed uomini, che il mantello è indumento di gran lunga più pratico e più comodo della toga, dimentica però di illuminarci sulle intime ragioni del cambiamento, adducendo soltanto a sua giustificazione cause puramente esteriori. Ma per quanto egli taccia, come l'importanza del gesto non isfuggì all'ironica curiosità dei contemporanei così non può non provocare l'attenzione di chi vuol fissare la posizione di questo scritto nella produzione dell'apologista africano. Sta di fatto che la mutata foggia nel vestire segna una data saliente nello sviluppo del pensiero tertullianeo. Si tratta pertanto di fissare i limiti di questa che possiamo chiamare una pubblica professione di fede. È l'atto entusiasta di un neofita, o la protesta consapevole dell'uomo ormai maturo per esperienza e per età, contro la rilassattezza dei costumi e i facili compromessi della società circostante?

Per comprendere a pieno il valore del *De pallio* è necessario innanzi tutto risolvere un problema cronologico. Gli antichi commentatori annoveravano questo scritto fra i primissimi di Tertulliano e spiegavano l'abbandono della toga per il pallio come segno della adesione pubblica alla fede cristiana; con questo caustico trattatello il retore cartaginese, ancora sotto l'influenza diretta della coltura classica, avrebbe rinnegato il suo passato. Il *De pallio* segnerebbe così l'inizio della produzione letteraria tertullianea e dovrebbe porsi immediatamente prima dell'Apologetico, verso il 193 o poco dopo; quest'ipotesi varrebbe a spiegare inoltre l'incalzare impetuoso delle reminiscenze letterarie profane, in confronto agli scarsi e fuggevoli accenni al cristianesimo.

---

(1) Confr. Apuleio *Florid.* 9: coloro che indossano il mantello greco sono detti mendicanti del pallio " Palliata mendicabula „.

Nel secolo XVII il Salmasio, nel suo dottissimo commentario, riprendeva in esame la questione dimostrando che Tertulliano era già convertito da lunghi anni quando scriveva il *De pallio* e che quindi la mutata foggia del vestire indicava non l'entrata del retore nelle file cristiane, bensì la conseguita dignità sacerdotale (1).

Ora non vi è chi non comprenda immediatamente come la seconda parte dell'ipotesi del Salmasio sia insostenibile, poichè non è stato mai provato che nel III secolo. in pieno regime di persecuzione, coloro che erano insigniti del sacerdozio assumessero una speciale divisa e precisamente il mantello dei filosofi. D'altro canto se i ministri avessero rivestito il pallio non si spiegherebbe lo stupore sdegnoso dei Cartaginesi nel vederlo indossare da Tertulliano.

Ma se non si può accettare per vera l'opinione che il pallio denoti il segno esteriore del sacerdozio, è merito però del Salmasio l'aver spostato la data dello scritto verso gli ultimi anni del regno di Settimio Severo. La critica moderna sulla sua traccia è riuscita a fissare in base ad un dato cronologico offerto dallo stesso Tertulliano, l'anno in cui il satirico trattatello sarebbe stato redatto, riuscendo in pari tempo a rintracciare le cause che indussero l'apologista africano a cambiare la toga per il pallio.

In sul finire infatti del capitolo II, dopo aver esposto brillantemente tutte le trasformazioni a cui va soggetto il mondo, Tertulliano, per render più convincente la sua teoria dell'alterna vicenda delle cose, adombra con ironia gli avvenimenti politici dei suoi tempi. L'impero è retto da una « triplex virtus » e Dio favorisce in una sol volta più Augusti, « Deo tot Augustis in unum favente ». Regna la pace, si costruiscono nuove città, altre son restaurate; i barbari vengono scacciati dai

(1) L'ipotesi si fonda su un passo del cap. 4 in cui Tertulliano sembra chiamare il pallio vestito sacerdotale: *sacerdos suggestus*. Ma la frase non va attribuita al pallio cristiano bensì al costume dei sacerdoti di Esculapio: super omnes apices et tutulos sacerdos suggestus (genit.); sacerdos = sacerdotalis; sì ha, come talora accade in Tertulliano, lo scambio del sostantivo per l'aggettivo (Confr. Hoppe. *Syntax und Stil des Tertullian*. 95).

confini, crescono i tributi, l'ordine equestre è reso al primitivo splendore; le discordie interne sono infine sedate e il mondo appare come il campo fertilissimo dell'impero, più ameno del frutteto di Alcinoo e del roseto di Mida. Non si può revocare in dubbio, tenendo presenti questi incisi, che Tertulliano alluda ad un periodo di pace per l'impero: anzi, com'egli ha già osservato nel prologo dell'operetta, è la tranquillità, il benessere e l'ozio che offrono ai Cartaginesi il modo e il tempo di occuparsi dei costumi della gente (1). Questo insistere sulla pace come caratteristica del tempo, ci riporta senz'altro agli ultimi anni del regno di Settimio Severo e precisamente al 209, se si spiegano le frasi « triplex virtus » e « Deo tot Augustis in unum favente » come evidenti allusioni alla triplice potestà inperiale ripartita fra Settimio Severo e i figliuoli, Caracalla insignito del titolo di Augusto fin dal 198, e Geta per l'appunto innalzato agli onori dell'augustato nel 209. Ma vi è di più: non solo l'impero gode della pace esterna, ma anche le guerre civili son terminate ed a questo proposito, per rammentare le lotte che avevano funestato l'ascesa al trono di Settimio Severo, Tertulliano con perifrasi efficacissima sembra scagliarsi contro gli usurpatori, Pescennio Nigro e Clodio Albino, specie contro l'ultimo, di cui ricorda la subdola e insidiosa amicizia, « eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso.... ». La data del 209, quasi unanimamente accettata ormai dagli studiosi (2), pone definitivamente fuori causa l'ipotesi che Tertulliano indossasse il pallio e di conseguenza scrivesse l'operetta in occasione della sua conversione

(1) " ..... gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat, habitus denotare. Pacis haec et annonae otia „.

(2) Recentemente il Ramorino, (confr. Appendice del vol. su *Tertulliano* a cura della società editrice " Vita e pensiero „ Milano, 1922) ha nuovamente ripreso in esame la vecchia tesi difesa dal Kellner (Tertullians Abhandlung De pallio und das Jahr seines Übertrittes zum Christentum. Theol. Quartalschrift. 52, 1870, 547-566) giungendo a concludere che il *De pallio* è stato scritto verso il 193, poichè fin dal 193 l'impero può essere retto da una " triplex virtus „ considerando a capo dello stato Settimio Severo, Pescennio Nigro e Clodio Albino proclamati imperatori dalle legioni. Ma senza addentrarci nei particolari obbiettiamo: I. Tertulliano parla di un periodo di pace per l'impero

alla fede cristiana. Ben pochi argomenti interni, del resto, militavano in favore della priorità del *De pallio* rispetto alle altre opere tertullianee e di essi, il più forte, la mancanza quasi completa di accenni al cristianesimo, cade innanzi ad un attento e minuto esame dello scritto. Al quale esame ha certamente nuociuto l' opinione troppo facilmente invalsa che nella produzione letteraria dell' apologista esso debba occupare un posto a sè, sia che venga considerato come posteriore alla conversione e quindi dettato ancora sotto l' influsso della cultura pagana, sia che rappresenti soltanto un brillante saggio dell' abilità dialettica e del virtuosismo retorico dell' autore.

In verità, per ben comprendere lo spirito che anima le singole opere di uno scrittore è sempre necessario rifarsi al quadro completo della sua attività letteraria. Questa pregiudiziale preoccupazione appare tanto più necessaria nello studio di Tertulliano, quando si ricordi che i suoi scritti morali dal 200 in poi, dopo i trattati essenzialmente apologetici, risentono tutti di uno speciale atteggiamento dell' autore sempre più portato a subordinare la sua concezione del messaggio cristiano alle visuali di una morale rigida ed austera.

Così non vi è, si può dire, questione inerente alla vita pratica dei cristiani che l' apologista africano non abbia trattato da quel momento con il medesimo slancio, anzi con una crescente intransigenza.

Il problema etico in questi scritti assume un' eccezionale importanza, soprattutto dal punto di vista dei rapporti tra società pagana e società cristiana; sia che Tertulliano esamini l' attitudine del cristiano di fronte alle espressioni salienti della vita pubblica, come nel *De spectaculis*, nel *De corona* e nel *De idololatria*, sia che egli tracci nei trattati liturgico-disciplinari sul battesimo, la preghiera e la penitenza, l' ideale

---

non per esagerazione retorica (confr. anche cap. 1 del *De pal.*); II. egli si riferisce a personaggi insigniti del titolo di Augusti quali potevano esserlo Settimio Severo, Caracalla e Geta; III. allude, ed è questo l'argomento più forte, alla fine delle guerre civili e alla soppressione dei suoi emuli: " eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso..... „.

della perfetta vita cristiana, sia infine che consideri la morale individuale nei suoi rapporti con le consuetudini esteriori della collettività, come nel *De cultu foeminarum*, nel *De pallio*, nel *De virginibus velandis*, o nell'ambito della vita privata come nell'*Ad uxorem*, nel *De exhortatione castitatis*, nel *De monogamia*, nel *De pudicitia*. Il mondo pagano ritorna sempre come termine di paragone e di repulsione con i suoi vizi raffinati, le sue pompe lussuose, i suoi cruenti piaceri, le immondizie pubbliche e individuali. A combattere questa perenne insidia tesa al cristianesimo Tertulliano mette in opera tutte le risorse della sua ardente pietà religiosa e della sua duttile intelligenza: filosofo, giurista, retore, sofista, con l'ironia mordace, con l'invettiva, flagella senza pietà, con l'ammonimento esaspera fino al paradosso. Per questa sua assillante preoccupazione del problema morale, i suoi scritti presentano quasi sempre i caratteri insieme della diatriba e del sermone. Ora fra tutti il *De pallio*, senza dubbio, tiene il primato in fatto di sdegno satirico ed è ovvio comprenderne le ragioni. Scritto quando già Tertulliano inclinava a circoscrivere la propria esperienza religiosa in una valutazione sempre più rigida ed intransigente della disciplina ecclesiastica, l'implacabile trattatello rappresenta il primo atto di fede dell'apologista africano nella concezione di Montano, intesa non tanto come dottrina salutare dello Spirito, quanto come prassi di vita più austera, più aderente ai precetti del Vangelo. Ma la pubblica adesione di Tertulliano al Montanismo implicava più imperiosamente la critica della società contemporanea. Sicchè l'adozione del mantello filosofico assumeva l'aspetto di una protesta contro la rilassatezza dei costumi ed in pari tempo assurgeva a simbolo di un programma morale: l'ascetismo. Un gesto simile però non poteva incontrare il favore del pubblico; i cristiani vi scorgevano l'adozione di una foggia di vestire profana e mal famata, i pagani forse l'insofferenza al costume romano. In tutti i modi, nell'un campo e nell'altro era naturale il biasimo e la malevola curiosità. Ai mentori d'ambo le parti risponde Tertulliano: ma la risposta ai cristiani è sottintesa in quella ai pagani che più direttamente lo avevano

chiamato in causa esponendolo al pubblico dileggio (1). Dovendo parlare alla società pagana e verosimilmente ad un pubblico colto, è naturale che Tertulliano lasci in disparte lo stile esortativo e che il suo discorso assuma invece il fare spigliato della satira, ponendosi egli in tal modo sul terreno degli avversari, sfoderando tutte le armi del buon procedimento retorico, usando senza risparmio di tutto il suo patrimonio culturale classico. Ma se erano occasionali le circostanze che inducevano Tertulliano a scrivere l'operetta, e ad esse adatta la forma esteriore del trattatello, non lo era però del tutto l'argomento, già svolto precedentemente in tono didattico ed esortativo nel sermone sull'abbigliamento delle donne.

Come poi nel *De virginibus velandis*, l'autore si scaglia anche qui contro il lusso, la frivolezza dei costumi, gli usi contro le leggi della natura, il morboso desiderio di piacere. Tra le tre opere vi è quindi un nesso logico che le deve far considerare come anelli di una medesima catena. Mentre però nel *De virginibus velandis* Tertulliano coglie solo un aspetto della questione, la necessità cioè per le donne di velarsi il capo, nel *De cultu foeminarum* e più ancora nel *De pallio*, libero da impacci, senza dover svolgere un tema prestabilito, investe in pieno la questione dei pubblici costumi e la tratta con tale sfoggio di erudizione storica, con un'evidenza così saliente di rappresentazione, con una sì acuta e geniale vivacità di colorito da fare di questi scritti due veri modelli di pittura d'ambiente. Tuttavia, fra il *De cultu foeminarum* e il *De pallio* non manca un elemento differenziale; nel *De cultu foeminarum* infatti la società cristiana, in quanto imita e cerca di adattare il proprio costume esteriore ai modelli pagani, viene chiamata in causa e fa quasi sempre le spese dell'ironia mordace di Tertulliano; nel *De pallio* al contrario il paganesimo rappresenta la parte principale, sì che si può dire che le due opere si integrino vicendevolmente, descrivendo ambedue gli aspetti di un medesimo problema morale: la coesistenza e i rapporti tra so-

(1) " Tamen, inquis, ita a toga ad pallium ? „ (cap. 5). " Nimirum indignitas erit a toga ad pallium „ (cap. 6).

cietà pagana e cristiana. Chè se poi si confrontino i due scritti testualmente, questa affinità di pensiero si rivela anche nei particolari: il signorile sfoggio di cultura profana, il richiamo continuo alle leggi della natura, l'accenno ad usi speciali, la vivezza di rappresentazione (1).

Esaminato cosi nei suoi motivi centrali, alla luce degli altri scritti di Tertulliano, il *De pallio* perde subito quel carattere di eccentricità che lo ha fatto considerare come una bizzarria e rientra perfettamentente nello sviluppo logico del pensiero dell' apologista. Se poi ci si addentri nell' indagine minuta e paziente dello scritto non si può non riconoscere che esso presenta connotati propri. Ma in che cosa consiste la sua individualità ? Il Geffcken, uno dei pochi studiosi (2) che hanno compreso il valore del *De pallio,* ha cercato di dare un' esauriente risposta al quesito, consacrando all' oscuro trattatello un brillantissimo saggio nel suo volume: *Kynika und Verwandtes* (3). Dopo aver segnalato con scrupolosa e fino eccessiva diligenza tutte le fonti che avrebbero servito alla trama e alla tessitura dell' operetta, il Geffcken non esita a definirla un palinsesto poichè in essa, soggiacenti al testo esteriore si conserverebbero amplissime reminiscenze letterarie della diatriba stoico-cinica, onde i pochi riferimenti al cristianesimo

(1) Riguardo alle leggi della natura v. specialmente ciò che è detto nel cap. 8 del l. I e nel cap. 5 del l. II del *De culto foemin.* in relazione a ciò che è detto nel cap. 4 del *De Pallio.* Per gli usi speciali confr. cap. 8 del l. II del *De cultu foem.* e principio del cap. 4 del *De Pallio.* Per la vivacità della rappresentazione confr. cap. 6 e 7 del l. II del *De cultu foem.* in cui viene descritto il modo di tingere i capelli, di arricciarli e di acconciarli, e la descriz. della criniera del leone nemeo, pettinata ed acconciata da Onfale, *De pallio* cap. 4; confr. inoltre: *De pall.* 4 e *De cultu foem.* 12 per l'affinità del pensiero e delle immagini: " Aspice lupas *popularium libidinum* nundinas „ e " Aut quid minus habeant infelicissimae illae *publicarum libidinum* victimae? „ confr. *Apolog.* 6,3. Confr. per la natura delle diverse lane e dei tessuti *De pall.* 3 e *De cultu foem.* I, 1.

(2) Confr. le pagine del Monceaux — *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne* — dedicate appunto all'esame del *De pallio* vol. I. 405-413. Confr. lo studio pieno di geniale intuizione, ma troppo letterario, del Boisser *La fin du paganisme.* Tome I, pag. 221-252.

(3) Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1909.

non starebbero a rappresentare altro che un abile travisamento di un preesistente scritto pagano, molto probabilmente una delle numerose satire menippee di Varrone, pedissequamente seguito. Una tesi di tal genere basata esclusivamente sui caratteri intrinseci del *De pallio* prescinde dai possibili rapporti dell' operetta con gli altri scritti di Tertulliano. Secondo il Geffcken lo spunto stesso è una finzione letteraria, poichè mentre si rivolge ai « Principes semper Africae » lungo l' esposizione se ne dimentica per introdurre, come nello stile della diatriba, degli interlocutori immaginari (1). E la diatriba stoico-cinica ricorda infatti la tessitura dell' opera. Poichè come per la dimostrazione di un asserto etico, il satirista o il sermoneggiatore facevano appello prima ai motivi naturali, poi ai miti, poi ad argomenti etico sociali, così Tertulliano, uniformandosi al piano tradizionale, nella prima parte del *De pallio* dopo una breve esortazione satirica ai Cartaginesi perchè riconoscano nel pallio il loro antico costume nazionale, abbandonato per la toga romana, invoca le leggi della natura descrivendo per due lunghi capitoli le variazioni del mondo fisico e animale a giustificazione del proprio cambiamento di vestito, nella seconda parte trae i motivi delle sue argomentazioni dai miti di Achille a Sciro, di Ercole ed Onfale ed infine da una serie di considerazioni etico-sociali sull' atletica, i costumi femminili e maschili, le consuetudini sacerdotali. Anche la conclusione del trattatello, la beffarda autoapologia pronunziata dal pallio, segue lo schema della diatriba stoico-cinica. Il Geffcken infatti pone in rilievo alcune tipiche circostanze, quali la personificazione del mantello, l'uso di un proverbio, « a toga ad

(1) Nel *De pallio* si alternano a seconda della vivacità e dell'incalzare impetuoso del discorso la seconda persona plurale e la seconda singolare; cap. II " laudans.... quid *denotas?* ecc. „; cap. III " .... Hunc quoque primordio *accipitis*; cedo jam de *vestro*; ..... telarum Minervae *maluistis*; proinde, si *necaveris*, animata jam stamina, *volves*; cap. IV: " ..... Graeci *estis?* ..... de Caesaribus quibusdam *vestris*..... *Habes* igitur..... ecc.; nel cap. V e VI predomina la seconda pers. sing. in rispondenza all' autoapologia del pallio, ma il procedimento retorico in ambedue i casi, sia sing. che plur. è simile e consueto in Tertull.; confr. p. es. per l'uso di interlocutori immaginari *Apolog.* XIII 1. VIII 1. 4.

pallium » (1), l'introduzione di interlocutori immaginari, ed osserva che tutti questi indizi ancora una volta fanno pensare che ci si trova innanzi al procedimento retorico dell'ἀνθυποφορά, proprio della diatriba. A queste osservazioni lo studioso tedesco per dimostrare l'origine composita e puramente letteraria dello scritto, ne aggiunge altre che investono le anormalità linguistiche, quali l'eccessiva abbondanza dei grecismi, che potrebbero persino far ritenere che il modello del *De pallio* fosse greco (2). Ma il Geffcken non si ferma a lungo su quest'ipotesi e dopo aver tentato di riavvicinare genericamente la satirica operetta ai motivi centrali delle composizioni stoico-ciniche, fa un esame minutissimo del testo, rintracciando tutte le possibili fonti, che riduce ad unità nel nome di Varrone.

Noi riteniamo al contrario che uno specifico contenuto cristiano sia nei motivi centrali dello scritto, a proposito del quale quindi l'esplorazione delle fonti può avere solo un valore secondario, quale illustrazione del metodo di lavoro di Tertulliano e delle sue reminiscenze culturali, tenaci e irrefrenabili (3).

Il De pallio è insieme satira morale e satira politica: rispecchia cioè gli aspetti più vivi e caratteristici del pensiero tertullianeo. Intransigente in fatto di morale, l'apologista lo è ancor più in fatto di valori politici. Egli condannava in un unico fascio le consuetudini del mondo pagano e il potere imperiale. Sicchè quella nota costante dei suoi scritti che ad un esame un pò superficiale potrebbe passare per un sentimento nazionalistico, altro non è se non un'avversione profonda alla romanità, trionfante nell'idea imperiale. Da questo punto di vista il *De pallio* non solo rientra nel quadro generale della concezione politico-sociale dell'apologista africano, ma nella sua esiguità offre raccolto un così buon numero di spunti da non potersi dubitare del carattere cristiano dello

(1) Che la frase " a toga ad pallium „ sia un proverbio è una pura ipotesi, poichè non l'usa che Tertulliano e in questo solo caso.

(2) Grecismi e costruzioni alla greca sono un fenomeno consueto in Tertulliano (Confr. Hoppe op. cit.).

(3) Dedicheremo all'esame delle fonti del *De pallio* un altro articolo: per ora ne segnaliamo l'ispirazione cristiana.

scritto, perfettamente parallelo ed analogo a quello delle opere più potentemente confessionali. Così nel primo capitolo, con ironico compiacimento Tertulliano ricorda ai Cartaginesi la loro disfatta politica ed osserva ch' essi erano già stati vinti il giorno in cui prima ancora dell' approdo di Scipione, avevano abbandonato il loro abito nazionale, il pallio, per il costume romano. In compenso, soggiunge Tertulliano, come suprema degnazione, quando la pace è un beneficio per l' impero, ai vinti è offerta la toga (1). E in sul finire del medesimo capitolo, sempre seguendo un motivo antiromano, Tertulliano passa a dipingere lo stupore dei suoi concittadini, all' improvviso abbattersi sulle mura di Cartagine dell' ariete, la macchina guerresca ch' essi avevano un tempo inventato (2). La nota politica si accentua ancor più nel capitolo II, quando, dopo aver enumerato la serie di benefici apportati alla società dalla presenza della « triplex virtus », Tertulliano con un caustico inciso, definisce il mondo, il campo fertilissimo dell' impero, più ameno del pometo di Alcinoo e del roseto di Mida.

Fin qui siamo sempre sul terreno della satira politica, una satira però squisitamente personale, quale la poteva ideare Tertulliano e che non ha di comune con i modelli stoico-cinici se non l' intonazione e la libertà di giudizio e di critica. Ma queste irreverenti allusioni alla politica imperiale potrebbero provare il sentimento antiromano dell' autore e non il carattere cristiano del trattatello, se già nel capitolo secondo non affiorassero reminiscenze letterarie di scritti cristiani o dai cristiani utilizzati, uno spunto biblico cioè Sodoma e Gomorra, la citazione quasi letterale di un oracolo del III libro dei Sibillini a proposito delle isole di Delo e Samo (3), infine una

(1) " ..... ut adpulsum Scipionem ante iam de habitu salutasset, Romanum praecoca. Vobis vero post iniuriae beneficium..... cum concordia iuvat, toga oblata est „.

(2) " Cum tamen ultimant tempora patriae et aries iam Romanus in muros quondam suos audet, stupuere illico Carthaginienses ut novum extraneum ingenium „.

(3) 363. " ..... καὶ Σάμος ἄμμος ἔσῃ καὶ Δῆλος ἄδηλος. „ confr. IV 91 " Δῆλος οὐκ ἔτι δῆλος, ἄδηλα δὲ πάντα τοῦ Δήλου „. Cf. A. Pincherle, *Gli oracoli sibillini giudaici* (Roma, 1922) pp. 27 e 60.

serie di esempi di cataclismi tellurici, che ricordano molto da vicino un passo del capitolo 10 dell' Apologetico, tanto da non poter dubitare della identità delle fonti: Platone, Tacito e Plinio (1). Dopo aver notato tutti i cambiamenti cui va soggetta la natura, Tertulliano dà uno sguardo complessivo alle vicende umane ed osserva fugacemente che mentre per la cultura pagana, « superiorum profanitas » come egli la chiama, le porte della storia si dischiudono con Nino re degli Assiri « Ab Assyriis si forte aevi historiae patescunt », per coloro che leggono le divine scritture, la storia non ha limiti di tempo e s' inizia con la creazione stessa del mondo.

Il carattere cristiano del *De pallio* non potrebbe in verità avere una prova più eloquente di questa semplice frase che esalta l' antichità della tradizione cristiana innestata sul tronco millenario della religione biblica e in pari tempo pone in rilievo l' importanza delle scritture come consueto alimento spirituale dei cristiani. Questo motivo della superiorità della sapienza cristiana su quella pagana ritorna anche in seguito. Avendo descritto i cambiamenti cui va soggetto il mondo fisico, Tertulliano passa a considerare le trasformazioni degli animali: da ultimo osserva l' uomo, non in quanto possa subire nella sua natura fisica mutamenti di sorta, bensì in rapporto alle diverse fogge di vestire e ai costumi in generale. Comincia intanto col rammentarne la creazione: « Hunc quoque primordio accipitis, nudus certe et investis figulo suo constitit »; poi brevemente, seguendo il racconto del Genesi, evoca la cacciata dal paradiso terrestre rilevando come l' uomo, smarrito lo stato di inconsapevolezza felice, « quod in novo corpore indebitum adhuc pudori erat protegere festinans ficulneis foliis interim circumdat: dehinc cum de originis loco exterminat, quippe deliquerat, pellitus orbi ut metallo datur » (2). Siamo evidentemente in un ambito di idee perfettamente cristiano:

(1) Platone, *Timeo*. 24 E-25. 22c D.; Tacito, *Hist.* V. 6-7; Plinio, *Hist. Nat.* II. 86-90; 4, 12.

(2) Confr. *Adv. Marc.* II. 2. " Adamus ..... in ergastulum terrae laborandae relegatus „; *De Patientia*, cap. 5. " Exinde homo terrae datus et ab oculis dei reiectus.

l' apologista, però, quasi riprendendosi, interrompe bruscamente il discorso, e rivolto al pubblico pagano esclama ironicamente: dimenticavo che codesti sono arcani per voi, onde è meglio passare alle vostre favole. E le favole sono offerte dal racconto mitico della scoperta della lana, attribuita a Mercurio, e dall' invenzione delle stoffe cui prepone Minerva, sebbene, egli osserva, Aracne sia più scrupolosa nel fabbricarle. Dalle stoffe agli indumenti, il passaggio è breve. Dopo aver enumerato, con una delle consuete amplificazioni retoriche, varie specie di lane, viene ai vestiti e senz' altro al pallio, osservando che sebbene in origine fosse greco, « lingua iam penes latium est. Cum voce, vestis intravit » tanto è vero che proprio quel Catone il censore che aveva scacciato i greci fuori dell' urbe, non temè contraddicendosi di favorirli, vestendo l' abito palliato. Il ricordo di Catone riporta Tertulliano alla satira sociale-politica, e infatti il cap. IV, il più composito e il più interessante del trattatello come giudizio complessivo sul mondo greco-romano, s' inizia appunto con una tagliente domanda « Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen admodum Graeci estis? ». Il costume greco si è insinuato nella società mercè la grande importanza attribuita ai giochi atletici. Già verso il 200 Tertulliano aveva denunciato nel trattato dedicato agli spettacoli in generale, anche i pericoli morali che minacciavano le comunità cristiane per il diffondersi degli esercizi ginnici; ora anche qui nel *De pallio* [1], come più tardi in alcune pagine dello *Scorpiace* (confr. cap. VI) riprende la sua denunzia e, svolgendo un motivo perfettamente cristiano, si scaglia contro le consuetudini atletiche che deformano e tendono a contraffare la conformazione naturale con continui artifizi. Nè basta: pure nel *De spectaculis* Tertulliano aveva proclamato: « Non amat falsum auctor veritatis: adulterium est apud illum quod fingitur », citando un versetto del Deuteronomio (XXII. 5) in cui viene maledetto l'uomo che indossi vestiti femminili. Anche nel *De pallio*, dopo aver parlato degli

---

(1) Confr. *De pallio* 3, xysticae munditiae; ed *Apolog.* 38, xisti vanitas; *De pudic.* 7. xystica vanitas.

usi atletici, l'apologista non diversamente afferma: « Habitum transferre ita demum culpae prope est, si non consuetudo, sed natura mutetur. Sat refert inter honorem temporis et religionem. Det consuetudo fidem tempori, natura deo ». E a rendere più efficaci le sue parole, adduce una serie di esempi, di cui i primi tre rappresentano la satira del mondo eroico pagano, ricavata dal contrasto risibile tra il valore e le imprese dei singoli personaggi e la loro occasionale condotta. Achille a Sciro, Ercole, lo « scytalosagittipelliger » (1) costretto a servire Onfale, infine il pugilatore Cleomaco emulo del Tirinzio, giunto a ricoprire con monili le cicatrici dei cesti. Naturalmente per queste tre figure, in ispecie per la descrizione di Achille e di Ercole, Tertulliano deve seguire la falsariga di motivi letterari tradizionali, ma non appena dal mondo mitico passa ad una esemplificazione storica, la nota personale si accentua e riprende il sopravvento la satira politica. Così l'annoverare Sardanapalo e Fiscone tra gli effeminati, evidentemente è un artifizio cui lo scrittore ricorre, per aver modo di istituire un paragone, non certo lusinghiero, con taluni dei Cesari, che egli non esita a definire ugualmente sozzi ed osceni, anzi, se è possibile, ancor più molli ed effeminati dei prototipi, cui non si può di certo attribuire l'epiteto infamante di « sub Nerones » (2). L'esemplificazione di Tertulliano, come si vede chiaramente, procede per gradi: dagli eroi della mitologia e della leggenda ai re, dai re ai filosofi, un'altra categoria molto cara e molto nota allo spirito beffardo dello scrittore africano. Anche questa volta Aristippo e Diogene sono presentati, l'uno rivestito di porpora, l'altro con i piedi fangosi, pronto ad imbrattare i letti platonici, come nella descrizione che Tertulliano stesso ne fa nei capitoli dell'Apologetico dedicati appunto alla polemica antifilosofica (3); di nuovo nel *De pallio* non troviamo che la cari-

(1) La nota cristiana è ancor più sensibile per Ercole che per Achille, dato che il primo è considerato nel mondo pagano come divinità, il secondo come eroe; Tertulliano ne tien conto infatti nell'inciso: " tametsi adoratur a vobis qui erubescendus est..... „.

(2) Confr. *Apolog.* 5.

(3) Confr. *Apolog.* 46-47. La caricatura di Empedocle appare in parte anche in altri passi. Confr. *De anima* 32.

catura di Empedocle. Ma con i filosofi non ha termine la requisitoria di Tertulliano contro la società pagana: sul finire del lungo capitolo egli trova modo di rincarare la dose delle contumelie, denunciando quella che, a suo parere, è una delle cause precipue del dilagare della pubblica immoralità, cioè la sfrontata promiscuità dei costumi esteriori. « ..... libertinos in equestribus, subverbustos in urbanis, scurras in forensibus; paganos in militaribus: vespillo, leno, lanista tecum vestiuntur ». Perfino le matrone che una volta erano circondate dal rispetto dovuto alla loro modestia e alla loro austera condotta, hanno smarrito il senso della dignità, e, rinunziando ai privilegi del loro grado, appaiono in pubblico senza stola, si che talora crederesti matrone le meretrici, e viceversa (1). Al fosco quadro della società pagana in sul finire del regno di Settimio Severo, Tertulliano aggiunge come ultimo tocco la vanitosa ostentazione di quanti s'iniziano ai diversi culti, sol per indossare una divisa, a preferenza del vestito comune. Così con un abbigliamento completamente bianco, col contrassegno delle sacre bende e col privilegio di un candido berretto, aderiscono a Cerere: al contrario per una funerea veste e un copricapo di rozza lana nera perdono il senno dietro a Bellona, mentre l'ambizione della porpora e di un rozzo mantello galatico si raccomanda a Saturno. E ad epilogo di questa digressione sui costumi ricercati nei vari culti pagani, l'apologista osserva che, se rimproveri debbono muoversi al pallio, gli andranno fatti quando « morosius ordinatum » con le calzature alla greca è indossato per adulare e servire Esculapio. Ma non appena è assunto a rivestire quella sapienza che rinnega tutte le più stolte superstizioni, allora veramente il pallio diviene una veste augusta, superiore a tutte le spoglie e i pepli, preferibile a tutte le mitre e agli ornamenti del costume sacerdotale. « Deduc oculos, suadeo, reverere habitum, unius interim erroris tui renuntiatorem ».

Il capitolo quinto, a prescindere dalla spiritosa descrizione dei meriti preminenti del pallio sulla toga, offre nella prosopopea

(1) Confr. *De pallio* 4. *Apolog.* 6, 3. *De cultu foemin.* 12.

del mantello tutto un esplicito programma di vita, che ben si adatta a chi nell'Apologetico aveva tracciato il quadro della comunità cristiana, raccolta nella fede e nella speranza, lontana dagli onori e dalle glorie terrene, solo preoccupata della pratica della scambievole carità. Nel *De pallio*, è vero, il tono è diverso; ma occorre tener sempre presente che Tertulliano soggiace ormai all'influenza della morale montanistica e che nella lunga consuetudine alla polemica egli ha smarrito quel senso di vigile moderazione e di consapevole chiaroveggenza sotto il dominio delle quali, sedici anni prima aveva redatto con mirabile equilibrio la difesa più sagace e più geniale del Cristianesimo. Tuttavia, anche ammettendo una diversità di tono nell'impostazione dell'invettiva contro la società pagana, vi è un tal nesso di continuità nello spirito che anima sempre la critica di Tertulliano da doverla considerare fondamentalmente organica e coerente in tutte le opere. Così nell'Apologetico egli aveva incisivamente affermato: « At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum » (1) e nel *De pallio* con maggiore asprezza svolgendo lo stesso motivo nei particolari e attribuendo al mantello in forma negativa i doveri inerenti alla vita di un cristiano, esclama: « Nulla debbo al foro, nulla al campo, nulla alla curia; non debbo svegliarmi innanzi giorno per render ossequio ad alcuno, non occupo per primo i rostri, non sorveglio alcun pretorio, non respiro l'aria dei canali del foro, non sto in adorazione avanti ai cancelli del tribunale, non fracasso le panche, non metto a soqquadro le leggi, non difendo rabbiosamente le cause, non giudico, non presto servizio militare, non regno, mi sono appartato dal popolo. In me unico pensiero me stesso: non ho altra cura se non di non averne. Si gode una vita più comoda nella solitudine, anzichè nel tumulto. Ma tu la diffamerai come un'esistenza di ignavia perchè bisogna vivere per la patria, l'impero e i propri beni. « Erat olim ista sententia. Nemo alii

(1) *Apolog.* 38. 3.

nascitur, moriturus sibi ». In verità questo aforisma che nella sua brusca espressione esteriore sembra prescindere da ogni cristiano amore del prossimo e a prima vista par tale da non potersi liberare da una connotazione cinica, rappresenta forse l'elaborazione polemica di un motto paolino (Rom. XIV. 7): « nessuno vive per sè e nessuno muore per sè ». Il cinismo faceva consistere la perfezione della vita morale nel completo e assoluto disinteresse a tutto che è estraneo e mondano. Tertulliano invece sembra interpretare il pensiero di S. Paolo alla luce di un'elaborazione cristiana, non più dominata da assorbenti preoccupazioni escatologiche. Il cristiano, che ha ormai una finalità ultraterrena deve risolvere un problema strettamente individuale, quello del proprio destino nell'al di là. Tale incognita non può esser risolta nella transeunte permanenza sulla terra, se non vivendo in vista della morte e dell'immortalità. Ognuno quindi nasce per sè, perchè ciascuno deve portare, estremo viatico, di fronte all'inappellabile giudizio della morte, la tremenda responsabilità della vita. San Paolo nel medesimo passo aveva detto ancora: « Se viviamo, viviamo per il Signore, se moriamo, moriamo per il Signore... »; e poco più giù: « ... tutti dovremo comparire innanzi al tribunale di Dio... Così dunque ciascuno di noi renderà ragione di se stesso a Dio... ».

Anche in queste parole dell'apostolo delle genti dunque la vita degli individui è valutata in funzione della morte e del proprio destino nell'al di là. Naturalmente in questa visione della morte e della vita rientra pure l'amore del prossimo, apparentemente negato dalla frase di Tertulliano, poichè l'uomo sa che un giorno dovrà render conto del bene e del male compiuto tra i fratelli, partecipi anch'essi singolarmente, all'identica responsabilità e al medesimo oscuro fine. Tertulliano pone in bocca al pallio un linguaggio più confacente ad un cristiano che ad un filosofo cinico: « nisi aliud non curo, quam ne curem..... ». Ma quest'appartarsi dalla vita pubblica non rappresenta l'astensione da tutte le manifestazioni dell'attività umana, chè immediatamente è soggiunto: « Tamen propemodum mihi quoque licebit in publicum prodesse ». Avendo rinunziato a tutto quel che è impedimento e impaccio, sciolto

ormai da ogni vano legame, libero da ogni lusinga di gloria, lo spirito cristiano, o il pallio, se si vuol seguire l'autore nella sua finzione polemica, ha innanzi a sè un campo vastissimo di attività, la correzione dei pubblici costumi, la cura dei mali che affliggono la società, l'ambizione, la crudeltà, il lusso smodato, la gola e la vanità. Il *sermo palliatus* continua anche nella breve conclusione dell'operetta: « De occursu meo vitia suffundo..... ». La toga è il costume dei viziosi, dei corrotti, dei lanisti e dei gladiatori; il pallio al contrario implica tutto un programma di vita, se al solo suo cospetto i vizi arrossiscono « Grande pallii beneficium est cuius recogitatu improbi mores vel erubescunt ». La lode del pallio non è ancora finita, chè Tertulliano gli ascrive a merito di essere l'indumento preferito di quanti al mondo fan professione di arti liberali; senza accorgersi, per una strana contraddizione a cui è indotto dal fervore polemico, di venire una volta tanto a rivalutare quella cultura pagana che sì spesso, e nelle altre opere, e nello stesso *De pallio*, si era compiaciuto di bistrattare e dileggiare come vanità e superstizione. Ma è un istante: riappare subito l'ispirazione cristiana e il trattatello si chiude con l'esaltazione del pallio assunto finalmente in virtù dell'adozione cristiana al suo più alto significato. « Ma io ormai gli conferisco l'onore di una società e di una disciplina divina. Rallegrati, o pallio, ed esulta! Una filosofia migliore ti ha nobilitato dal dì che rivestisti un cristiano! »

Roma.

MARIA ZAPPALÀ

CLAUDIO E I GIUDEI D'ALESSANDRIA

Sono noti gli episodi di intolleranza religiosa che si svolsero in Alessandria nel 38 d. C. durante l'impero di Caligola, quando il prefetto d'Egitto Avilio Flacco, dopo aver rettamente governato per cinque anni sotto Tiberio, volendo abbondare in dimostrazioni di servilismo verso il nuovo sovrano, del quale aveva un tempo avversato la famiglia, e sentendo forse il bisogno di contrapporre alla sua diffidenza il favore popolare, parve autorizzare il fazioso antisemitismo della folla composita ed irrequieta che popolava la metropoli egiziana, permettendo che si imponesse ai giudei di collocare nelle sinagoghe la statua dell'imperatore (1). Inferocita per la resistenza che incontrava e mossa da vecchi rancori, la popolazione pagana della « seconda città dell'impero » si abbandonò a inaudite violenze e a sfrenate sopraffazioni: ma i giudei preferirono affrontare tutte le persecuzioni piuttosto che cedere ad una ingiunzione che feriva in pieno il loro sentimento religioso e violava palesemente la loro riconosciuta libertà di culto. Si asserragliarono in uno dei loro quartieri, dove subirono tutti gli orrori di un vero e proprio assedio (2), sì che non pochi finirono col morir di fame; e solo quando il prefetto, raggiunto ben presto dall'implacabile odio del figlio di Germanico, fu richiamato dalla carica e sostituito, ottennero di poter inviare a Roma una ambasceria perchè venisse resa loro giustizia. Ma non era davvero il folle Caligola il più indicato a compiere un simile atto di riparazione. A Pozzuoli, dove avevano seguito l'imperatore, i cinque coraggiosi messi, guidati dall'illustre Filone, che nelle drammatiche pagine della sua *Ambasceria a Caio* rievoca le difficili vicende dell'impresa, seppero invece che Caligola,

(1) Su questi avvenimenti v. i due preziosi scritti di Filone alessandrino: Εἰς Φλάκκον e Πρεσβεία πρὸς Γάϊον — quest'ultimo purtroppo pervenutoci in cattive condizioni e mutilo alla fine — di cui ci ha dato del 1915 una ottima edizione critica il Reiter, nel 6° vol. della ed. completa delle opere superstiti di Filone, iniziata nel 1896 a Berlino da L. Cohn e P. Wendland.

(2) L'imperatore Claudio, nel documento recentemente scoperto che esamineremo tra poco, afferma infatti che non si è trattato solo di ταραχή e di στάσις, ma addirittura di πόλεμος πρὸς Ἰουδαίους.

irritato perchè era stato distrutto da giudei a Giabne un altare consacrato al culto imperiale, aveva ordinato per rappresaglia che la sua statua fosse inalzata nel tempio santo di Dio, a Gerusalemme (1). Si può immaginare quindi quale esito avrebbe avuto la richiesta dei giudei alessandrini e quale sarebbe stata probabilmente la sorte dello stesso Filone, se il pugnale di Cherea non avesse posto fine, il 24 gennaio 41, al turpe governo di Caligola.

Alla notizia della morte del tiranno scoppiò violentissima in Alessandria la reazione dei giudei. Da questo momento in poi ci era noto soltanto, attraverso la testimonianza di Giuseppe Flavio, che Claudio, non appena proclamato imperatore, era subito intervenuto per ristabilire la pace; che con un primo editto aveva apertamente disapprovato il contegno del suo predecessore e aveva riconfermato ai giudei tutti i privilegi di cui in Alessandria avevano sempre goduto; e che successivamente aveva provveduto perchè in tutto l'impero fosse loro garantita la stessa libertà religiosa e la piena esenzione dall'obbligo del culto imperiale (2). Recenti scoperte di papiri ci avevano inoltre permesso di sapere che due notabili alessandrini, Lampone ed Isidoro, descritti da Filone nel suo aspro libello *Contro Flacco* come demagoghi antisemiti, erano stati chiamati a Roma e dopo un solenne processo svoltosi alla presenza di 35 senatori e 60 *viri consulares* erano stati condannati a morte (3).

La lettera di Claudio agli alessandrini, ritrovata di recente su un papiro proveniente da Filadelfia nel *nomo* di Arsinoe

---

(1) Cfr. Giuseppe Flavio, al libro XVIII della sua Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία. Dell'enorme impressione che questo atto di Caligola produsse in tutto il mondo giudaico ci è dato cogliere un'eco nella seconda lettera che san Paolo scrisse da Corinto, nel corso del 50 o agli inizi del 51, ai convertiti di Tessalonica (v. Ernesto Buonaiuti, *Il dramma escatologico nell'Apocalissi paolina*, in " Saggi sul cristianesimo primitivo „. Roma, Libreria di Cultura, 1924, pp. 11-26).

(2) Ἰ. ἀ., XIX, 5, 2 (§ 278-285). L'edizione critica più recente è quella del Naber, ricalcata del resto su quella immediatamente precedente del Niese (voll. I-IV delle *opera omnia*, Lipsia, Teubner, 1888-93).

(3) Si tratta di un papiro (pubblicato per la prima volta da Th. Reinach, *Rev. d. Et. Juives*, XXXI, 1895, pp. 161-178) che costituisce uno dei più tipici documenti noti sotto il nome di *atti dei martiri pagani*. Un altro papiro, pubbl. dal Grenfell e dall'Hunt tra i papiri di Ossirinco (vol. I, 1898, n. 33), ci fa casualmente sapere che la condanna fu in effetto portata a compimento.

e pubblicata dal Bell in una accuratissima edizione diplomatica per incarico del *British Museum* (1), porta anche intorno a questo argomento nuova e insperata luce. L'attendibilità storica delle notizie riferite da Giuseppe Flavio ne risulta sostanzialmente provata; ma l'atteggiamento di Claudio verso i giudei non appare più così incondizionatamente favorevole come si poteva dedurre dalla sola testimonianza dello scrittore ebreo. Ed è appunto per essersi trovato di fronte nel nuovo documento ad espressioni vivaci e marcate di un preconcepito antisemitismo — esclusivamente teorico, è vero, ma non per questo meno in contrasto, a prima vista, con tutto ciò che si era soliti di pensare sulle disposizioni di spirito di Claudio e sulle direttive della sua politica religiosa nei primi anni del suo governo — che il prof. Gaetano De Sanctis, alla fine di un diligente esame dello scritto imperiale, che tanta risonanza ha destato tra gli studiosi per il suo incomparabile valore di fonte storica diretta, ha creduto di poter azzardare un' ipotesi straordinariamente inverosimile e assolutamente ingiustificata (2). Preciso subito di che si tratta.

Claudio risponde nel 41, a qualche mese di distanza dalla sua proclamazione (3), agli abitanti della città di Alessandria, che per mezzo di una ambasceria hanno voluto presentargli il loro omaggio devoto e tra un onore e l'altro decretato in occasione della sua elevazione al seggio dei Cesari hanno colto l'occasione per esporgli la necessità di alcune innovazioni negli ordinamenti civili della πόλις e per riferirgli le grandi difficoltà delle relazioni tra essi e i giudei, specialmente in seguito agli ultimi incidenti. Ed è questo, evidentemente, l'ar-

---

(1) H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian controversy.* Illustrated by texts from papyri in the Br. Museum, with three coptic texts edited by W. C. Crum; pp. 140, 5 tavole, Londra, 1924. Oltre la lettera di Claudio il volume contiene dieci testi del quarto secolo che riguardano lo scisma meleziano e sette lettere dirette al santo asceta Pafnuzio: tutti documenti assai notevoli per la storia del cristianesimo egiziano all'epoca del grande Atanasio.

(2) G. De Sanctis, *Claudio e i giudei d'Alessandria* (in " Rivista di Filologia e di Istruzione classica ". Dicembre 1924, pp. 473-513).

(3) La lettera è preceduta infatti nel nostro papiro da un proclama del prefetto L. Emilio Recto, che il *10 novembre del 41*, visto che l'intera cittadinanza διὰ τὸ πλῆθος non ha potuto assistere alla lettura del documento, ne ordina la pubblica affissione per le vie della città.

gomento più scottante per tutti. L' imperatore si sbarazza delle prime questioni, in parte accogliendo e in parte respingendo o correggendo o dilazionando le offerte e le richieste degli alessandrini, ed entra poi, non senza solennità, a trattare il tema principale. Bisogna osservare che anche i giudei, come risulta da un inciso della lettera, avevano inviato a Roma i loro legati per salutare in nome del πολίτευμα alessandrino il nuovo sovrano e per invocare da lui quella soddisfazione che non avevano potuto ottenere dal suo predecessore. Claudio dunque aveva avuto agio di farsi un'idea esatta della situazione: e nella lettera, pur accordando un'amnistia per tutte le responsabilità passate, usa delle espressioni che dovevano suonare aperta disapprovazione dell' intemperanza pagana. « Per quel che riguarda la sollevazione, o meglio, la guerra mossa contro i giudei, io non voglio star a cercare a chi risalga la prima responsabilità; ma avverto che sarò spietato contro chiunque provochi nuovi disordini » (1). Dopo aver così iniziato con un provvedimento che poteva soddisfare l'amor proprio offeso dei giudei — se concedeva il perdono è segno che aveva riconosciuto il torto dei loro avversari — rivolge imparzialmente un appello alla pace e all'oblio delle inimicizie così dannose al lieto prosperare della città: e sottolinea la sua raccomandazione con nuove minaccie di severità. Gli alessandrini si dimostrino tolleranti e benevoli verso i giudei che da tanto tempo abitano nella loro città (2) e non rechino oltraggio alle loro credenze religiose: poichè essi hanno il diritto, già riconosciuto da Augusto e confermato da lui stesso, Claudio (3), di vivere secondo i propri costumi. Ma i giudei — e qui il tono della lettera si fa seccamente im-

---

(1) Claudio minaccia κατὰ τῶν πάλιν ἀρξαμένων ὀργὴν ἀμεταμέλητον. È forse per aver disobbedito a queste sue tassative disposizioni, che Lampone ed Isidoro furon chiamati a Roma e andarono incontro alla pena capitale?

(2) Intorno alla questione dei diritti politici dei giudei alessandrini, che nemmeno in questa lettera appaiono nettamente definiti (l'espressione τοῖς | τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσι lascierebbe supporre ch'essi fossero privi della vera e propria cittadinanza), si vedano l'opera fondamentale dello Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 voll., Paris, 1914 e quella recentissima del Fuchs, *Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Wien, 1924.

(3) .... ἅπερ καὶ ἐγὼ | διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα. Probabilmente Claudio allude qui alla promulgazione degli editti di tolleranza riferiti da Giuseppe Flavio nel passo sopra citato.

perativo — la smettano di affaccendarsi tanto per ottenere più di quanto hanno avuto sin da principio (1): e segue una serie di proibizioni sulla cui esatta portata noi, così scarsamente informati delle reali condizioni dei giudei della *diaspora* e in particolare del loro *status civitatis* in Alessandria, possiamo difficilmente pronunciare un giudizio sicuro (2). Ma verso la conclusione, dopo aver vietato ai giudei di invitare ed accogliere nel loro πολίτευμα connazionali provenienti dalla Siria o dall'Egitto, evidentemente per impedire che il sopraggiungere di elementi non ellenizzati e più fanatici acuisse il dissidio tra le due parti, Claudio accentua il suo rigore e dichiara che se non sarà obbedito procederà in ogni modo contro di essi « καθάπερ κοινήν | τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας ».

Ed ecco l'osservazione del De Sanctis che ha offerto lo spunto a questa mia breve nota (3). « Se i giudei sollevano tumulti in Alessandria, si capisce che Claudio minacci: non si capisce che li accusi di suscitare una pestilenza in tutto il mondo civile. Gli è che siamo negli anni in cui già nelle sinagoghe e nei ghetti delle città orientali e poi man mano di tutte le città dell' impero dov'erano colonie giudaiche, la incipiente propaganda cristiana fatta da giudei provenienti di Palestina era occasione di torbidi più o meno violenti, di cui il governo imperiale aveva la sensazione sebbene non avvertisse la causa. E insomma la chiusa della lettera non si spiega che con una parziale esperienza e un parziale presentimento di quelle contigenze di fatto per cui, qualche anno dopo, lo stesso imperatore che aveva cominciato il suo regno con gli

(1) ...μηδὲν πλείω ὧν πρότερον | ἔσχον περιεργάζεσθαι. È assai interessante dal punto di vista linguistico-lessicale confrontare questa frase di Claudio — con l'uso tipico del verbo περιεργάζομαι — con un inciso paolino egualmente espressivo: ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (II Tess. II, 11). La lettera di Claudio, originariamente forse redatta in latino, dovette ricevere la sua attuale veste greca in Roma stessa, nella cancelleria imperiale (cfr. la recensione dello Schubart al vol. del Bell, nell'*Orientalistische Literaturzeitung* del dicembre 1924, coll. 712-14).

(2) Le opinioni del Bell e del De Sanctis sui singoli punti principali sono perfettamente antitetiche e i problemi sollevati dalla lettera sono risolti da essi in modo del tutto opposto l'uno all'altro.

(3) *Art. cit.*, pag. 512-13.

editti di tolleranza a favore dei giudei, *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (1) ».

Io non mi dilungherò davvero a dimostrare l'infondatezza di questa ipotesi che, nonostante qualche precipitosa adesione (2), cadrà necessariamente da sè. Anche senza voler entrare nel merito della possibilità di un così spinto proselitismo cristiano nel 41, tanto tempo prima che san Paolo inizi in mezzo alla diffidenza dei palestinesi la sua opera di evangelizzazione del mondo romano, basterà riflettere che Claudio nel suo scritto agli alessandrini non parla affatto di torbidi interni nel seno della comunità giudaica, ma solo di conflitti tra l'elemento pagano e la popolazione ebraica della turbolenta città ellenistica, agitati reciprocamente da odi di vecchia data. E quanto all'espressione " οἰκουμένης νόσος „ — un malanno universale, diremmo noi — essa sintetizza tipicamente, anche sulla bocca di un imperatore equilibrato e non maldisposto come Claudio, l'avversione e la prevenzione romana verso quella tenace popolazione, che aveva sciamato lungo tutte le rive del Mediterraneo, negli empori commerciali e nei centri di lavoro, portando con sè quel mirabile spirito di adattamento pratico e di intransigenza teorica che non poteva non destare rancori ed avversioni, per il pericolo rappresentato da una formidabile concorrenza e per la diffidenza sollevata da una pratica religiosa così difforme dalle abitudini del paganesimo dominante (3). E tutto al più potrebbe contenere un'allusione ad incidenti dello stesso genere verificatisi nel territorio dell'impero, ovunque la pretesa di Caligola a essere adorato come un Dio da tutti i sudditi, senza distinzioni e senza esclusioni, doveva aver provocato eguali inconvenienti.

Ma sopratutto tale frase non deve sembrare incompatibile con la mentalità e lo stato d'animo di Claudio e con il ricono-

---

(1) Suet., *Claud.* 25. Sul reale valore di questa testimonianza e sul provvedimento claudiano contro i giudei di Roma cfr. Juster (*op. cit.* I, 411 e II, 171) ed E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* III⁴, 62, nota 3 (Lipsia, 1909).

(2) Cfr. " La Scuola Cattolica „ del 15 gennaio 1925, pag. 20, nota. Chi leggesse questa rivista senza conoscere il documento di Claudio potrebbe persino pensare, dato il tono di sicurezza dello scrittore, che i cristiani siano direttamente nominati dall'imperatore.

(3) Espressioni così accentuate di antisemitismo non sono nuove nella letteratura latina. Si legga ad esempio il *pro Flacco* di Cicerone.

scimento ch'egli ha compiuto degli speciali diritti e privilegi dei giudei. Perchè non bisogna pensare ch'egli si sia lasciato guidare da simpatia personale o, molto meno, da motivi ideali: si trattava unicamente di un provvedimento imposto da un freddo criterio di politica realistica. D'altro canto sarebbe un errore storico credere che il culto dell'imperatore vivente fosse solo il prodotto di una esasperata sete di dominio o di una paradossale demenza individuale: esso costituiva piuttosto un mezzo efficacissimo per tener desta e controllare la devozione dei popoli soggetti e per affermare tangibilmente il sogno imperiale di Roma (1). Si capisce quindi come anche il cauto e ponderato Claudio, pur intervenendo per misure d'ordine pubblico a favore del popolo giudaico, non sapesse nascondere la sua intima irritazione e il suo vivo disappunto nel constatare una volta di più la sostanziale irreducibilità e autonomia degli spregiati figli di Israele.

Roma.

AMBROGIO DONINI.

---

(1) In questa lettera stessa Claudio, pur dando prova qua e là di notevole moderazione, accetta la maggior parte degli onori divini che gli sono stati decretati dagli alessandrini: per esempio la consacrazione al suo nome di boschi sacri (ἄλσοι).

DISCUSSIONI

Metodo dell'immanenza e apologetica dell'azione.

Poggiando sulla constatazione psicologica della radicale insufficienza dell'uomo alla realizzazione delle sue indefinite aspirazioni e sulla esperienza personale e costante di una sproporzione incolmabile tra la volontà voluta e la volontà realizzata, Renato Lazzarini ha sostenuto su queste pagine che è necessario postulare l'ipotetico intervento di una Realtà suprema, onnisciente e onnipotente, la quale, in virtù di misteriosi vincoli di assistenza carismatica, intervenga a liberare l'uomo dal suo travaglio e dalle contraddizioni immanenti al suo intimo essere lacerato e limitato.

Dopo aver affermato a chiare lettere che occorre partire da una posizione soggettiva se si vuole restare nel campo della filosofia, il Lazzarini ha aggiunto che la presenza dell'idea di Dio nella mente dell'uomo serve a fargli constatare più direttamente e a fargli sentire in tutta la sua tragica realtà la sua limitazione.

Non vogliamo ora polemizzare a proposito di alcune asserzioni del Lazzarini intorno alla portata, ai metodi e al valore della corrente realistica tradizionale. Ci ha sorpreso in particolare la sua asserzione che la filosofia realistica, escludendo una responsabilità intima e diretta delle azioni dell'uomo, non possa attribuire alla libera determinazione della sua volontà le conseguenze delle sue cadute. Al contrario, il peccato originale è uno dei capisaldi della speculazione medioevale e domina la sua visione dell'universo: a noi sembra invece che proprio le correnti filosofiche moderne annullino la libertà e, di rimbalzo, ogni possibile responsabilità individuale.

Ma noi vogliamo qui piuttosto sottoporre a disamina le posizioni centrali della apologetica di cui il Lazzarini si costituisce patrocinatore.

Innanzi tutto è indiscutibile che ogni dato psicologico offra come sua caratteristica principale l'accidentalità: non si può da un dato soggettivo e perciò stesso relativo concludere ad un principio di valore universale. Io potrei non sentire quelle esigenze che il Lazzarini postula come fatto essenzialmente umano. Si aggiunga che la presenza dell'idea di Dio nella mente dell'uomo non è affatto necessaria perchè egli senta la sua inadeguatezza; onde, pur concesso che tale idea sia presente in tutti, non segue necessariamente che il contrasto tra l'io e Dio debba

far sorgere il senso di inadeguatezza tra l'io e se medesimo, poichè manca il terreno della comune equiparazione. Ed anche ammettendo che l'idea di determinate esigenze faccia tutt'uno colla loro realtà, non si può in tal caso sfuggire ad un dilemma di posizioni fra il soggettivismo e il solipsismo: l'universalità delle esigenze ha senso solo in una concezione solipsistica, e d'altro canto chi non è realista non può uscire dall'ambito del suo io.

L'inadeguazione tra sè e sè, anche se suscitata dall'idea di Dio, non importa necessariamente la sua soddisfazione. Se le esigenze dell'individuo non possono restare insoddisfatte, ciò non vuol dire che debbano essere necessariamente soddisfatte, perchè tale necessità è una qualità inerente solo al soggetto, e perchè non si può in una posizione aprioristica e soggettivistica sapere se essa sia valida o no anche per la realtà estranea alle capacità soggettive. Supporre dal punto di vista del soggetto la necessità che le sue esigenze siano soddisfatte, significa postulare un principio di razionalità nell'irrazionalità: se le esigenze fossero state poste per essere soddisfatte, non potrebbero assolutamente esistere. In realtà la soddisfazione delle intime esigenze dello spirito non si effettua solo perchè lo richiede la loro insoddisfazione: anzi, perchè questa lo richieda e quindi perchè essa abbia la ragion sufficiente della sua attuazione, bisogna che la insoddisfazione continui ad essere. Se le esigenze infatti raggiungessero il loro soddisfacimento solo perchè lo richiedano esse stesse, allora dovrebbero soddisfarsi da sè, cioè dovrebbero non esistere: e una tale conseguenza ha valore così per una soddisfazione che tragga origine dalle capacità immanenti del soggetto, come per una soddisfazione che provenga da una Realtà esterna.

Ma c'è di più. È impossibile ricavare dalle contingenti attitudini del soggetto l'idea dell'Assoluto, e molto più quella dell'Assoluto cristiano, perchè la natura delle esigenze medesime è equivoca, non univoca. Dato, ma non concesso, che esse postulino la necessità di una loro soddisfazione e che la realtà postulata per soddisfarle esista per sè nell'ordine ontologico, non è per nulla implicito che tale realtà debba essere Dio; la materia, il mondo, il piacere, tutto potrebbe prestarsi a soddisfare, sui limiti estremi, le esigenze dell'uomo. Ed anche se nulla lo potesse, non deriverebbe da ciò la necessità di un intervento di Dio. Se è proprio Dio che deve soddisfare le esigenze immanenti del soggetto, non segue che tale Dio debba essere il Dio della concezione cristiana, perchè non si può assolutamente conoscere la sua natura.

Inoltre, la nozione di un riscatto non è compresa affatto in una simile argomentazione apologetica. Potrebbe ben darsi che non fosse possibile neppure alle potenzialità del trascendente la loro soddisfazione.

Noi, dalle nostre esigenze possiamo assurgere a un Dio che non le abbia in sè, perchè il parziale postula il totale, ma non a un Dio onnipotente; ed anche se Dio fosse dimostrato onnipotente, non per questo si potrebbero postulare rapporti tali tra l'uomo e Dio, per i quali Dio, oltre che possa, voglia riscattarlo e salvarlo. Anzi, Dio non può venire concepito come creatore nè dell'uomo, nè dell'universo, se, come dice il Lazzarini, è l'uomo che pone l'Universo: quale legame d'amore, di paternità può allora unire il liberatore al liberato? Non solo, ma anche se questo legame ci fosse, che cosa potrebbe impedire di prendere in prestito un Dio dal deismo e di concepire l'Assoluto come crudele e non come somma bontà? Come posso dedurre dalle mie esigenze che Dio deve salvarmi?

Il riscatto postulato dalle mie esigenze può essere così attivo da parte di chi riscatta, come attivo e passivo a un tempo dalla parte di chi è riscattato. Orbene, nel secondo caso non si tratta più di un riscatto ma semplicemente di un intervento della grazia; in tal caso la redenzione, base del Cristianesimo, è annullata. Nel primo caso, se il riscatto è attivo da parte dell'assoluto, Dio può benissimo non riscattare l'uomo, perchè, se lo deve necessariamente, la sua libertà e la sua assolutezza si annullano. L'Assoluto diventa schiavo del relativo.

Ma questo è ancor poco: io postulo un riscatto da parte dell'assoluto, se non altro, in virtù di un mio intimo senso di giustizia: ma chi mi può assicurare che la sua validità trascenda le barriere del soggetto? Il Lazzarini non si accorge del paralogisma incosciente in cui è involto il metodo apologetico dell'immanenza. Si può dalla realtà soggettiva di Dio concludere alla sua realtà oggettiva, senza distruggere il postulato fondamentale del sistema idealista? e senza cadere, in secondo luogo, nella critica che S. Tommaso muove a S. Anselmo? Le esigenze appartengono all'ordine medesimo dell'idea di Dio e reclamano l'Assoluto in virtù di una postulazione razionale, che non può estendere la sua efficacia oltre *l'idea* di Dio; e il Dio trascendente cristiano è tutt'altro che *l'idea* di Dio, la quale dipende unicamente dall'arbitrio del soggetto pensante.

Vale contro gli immanentisti l'aforisma di S. Tommaso: « eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem ». Dato che tutto ciò che il soggetto concepisce appartenga a un mondo esterno, ma non extrasoggettivo, se Dio è trascendente, non lo si può concepire; se non è trascendente, non è più Dio e di rimbalzo non può riscattare l'uomo. Qualunque realtà, secondo il sistema idealistico, venga percepita dall'io, per quanto sia allontanata nel mondo del trascendente, immediatamente viene attirata nel vortice buio e misterioso dell'attività del soggetto.

Il Lazzarini pone l'uomo quale autore e creatore dell'Universo e implicitamente, delle imperfezioni che sono in esso, cioè del male. Orbene: è mai possibile che l'io si limiti da sè, quando invece vuole tutt'altro che limitarsi? Non equivale ciò a un costringere il soggetto ad un continuo suicidio, a un ridurre la tragedia del dolore ad una ridicola commedia, la vita ad una fenomenologia senza scopo? Non solo, ma se la coscienza è tale in quanto è limitata, e se l'io pone il mondo per necessità intima della sua natura e col mondo pone la sua infelicità, non equivale ciò a un rendere impossibile il riscatto? Anche se Dio volesse riscattarci, non lo potrebbe se non annullandoci.

In tal caso, Buddismo e Cristianesimo, in riguardo al fine ultimo dell'uomo, si equivalgono. Il dramma cristiano, che si svolge tra i due poli della caduta e del riscatto, attraverso il capovolgimento soteriologico del sacrificio di Dio, è capovolto: Dio non esalta più colla redenzione l'uomo così da portarlo in seno al Padre, ma lo annulla, lo annichila. Non solo, ma se l'uomo è causa del male, per qual merito Dio può e deve riscattarlo, pur conservando gli attributi inerenti alla sua natura? La responsabilità morale è concepibile solo quando sia data la possibilità delle azioni morali: nella teoria del Lazzarini non solo scompare ogni criterio di distinzione tra il bene e il male, ma è resa addirittura impossibile la realizzazione del bene: infatti, finchè l'uomo è limitato, tutte le sue azioni sono condannate da un implacabile destino.

Gli immanentisti di oggi possono riavvicinarsi agli anselmiani del secolo XII, con questa differenza però: mentre questi partivano da un dato dell'ordine logico per concludere ad una realtà dell'ordine ontologico, quelli vogliono dall'ordine psicologico-sentimentale concludere all'ordine logico e da questo al reale: due assurdi invece di uno.

In conclusione, è da dimostrare: che le esigenze postulate esistano nell'individuo: che siano universali; che richiedano necessariamente la loro soddisfazione e non possano restare insoddisfatte; che la soddisfazione si effettui solo perchè postulata; che tale soddisfazione richieda una realtà esterna e che se ne possa conoscere la natura; che tale realtà esista perchè postulata; che solo l'Assoluto sia postulato dalle esigenze; che, data la natura dell'uomo, la soddisfazione sia possibile; che si possa conoscere la natura dell'Assoluto; che l'Assoluto debba essere necessariamente il Dio cristiano; che non sia l'Assoluto la causa della limitazione; che l'esigenze non postulino soltanto la loro causa e quindi il suo allontanamento; che sia possibile, in una posizione soggettivistica, la concezione e l'esistenza del trascendente; che dall'idea di Dio si possa concludere a un Dio per sè trascendente; che il Tra-

scendente possa, debba e voglia soddisfare tali esigenze perchè esse lo richiedono (concepire l'assoluto come buono è evidentemente un postulare dimostrato ciò che si deve dimostrare); che possa il Trascendente penetrare nell'ambito dell'io per appagarlo; che il trascendente abbia legami coll'io, benchè il soggetto sia il creatore di sè e del mondo; che le esigenze non postulino una schiavitù dell'uomo al mondo esterno; che la limitazione sia un male e non un bene; che sia logico il concetto di autonomia; che le esigenze non richiedano il mondo esterno; che non occorra trascendere l'io in quanto è coscienza limitata; che il concetto di libertà non postuli una Legge superiore alle capacità soggettive e quello di limitazione un mondo esterno conosciuto attraverso l'*adaequatio* di S. Tommaso, e quella di coscienza una coscienza illimitata. E infine: se, per il fatto che l'assoluto è postulato esistente dall'io, debba in realtà esistere (non ce n'è la ragione sufficiente); se, per il fatto che l'Assoluto esiste in quanto postulato dall'io, possa essere veramente Assoluto.

A noi sembra che il sistema immanentistico renda l'Assoluto relativo, sia per il fatto che esso esiste solo in quanto è in correlazione coll'io, sia, perchè non ha più ragione di essere una volta che abbia soddisfatto le esigenze dell'uomo.

La concezione immanentistica poggia su una evidente petizione di principio, logica conseguenza del fideismo che ne è il substrato.

E questa petizione di principio si ricollega direttamente al paralogisma fondamentale dal quale sono intimamente viziate l'etica e sopratutto la gnoseologia idealistiche. Le connotazioni morali stabilite dalla teoria dell'immanenza sono del tutto opposte ai principi elementari del Cristianesimo: il fatto che l'io desidera così ardentemente la sua integrazione esclude già recisamente l'etica cristiana; il bene, secondo il Cristianesimo, si attua attraverso un processo di inadeguazione, e il male invece attraverso una successiva integrazione; soltanto il non-io, l'oggetto estraneo alle capacità soggettive può dar valore alle azioni individuali, perchè è impossibile che esse traggano la loro consistenza morale da un'ipotetica attività creatrice e solipsistica del soggetto. Il non-io crea l'io, lo fa quello che è; non può l'io porre il non-io.

L'idealismo non ha affrontato il problema centrale della gnoseologia: è possibile definire la natura dell'io? Il soggetto è semplicemente il non-oggetto, l'io è il *non non-io*, la negazione del non-io, come lo spirito è la negazione della materia: nessuno potrà mai aggiungere altre connotazioni ad una tale definizione. Orbene è possibile, dopo una tale constatazione, negare che il processo conoscitivo ha inizio colla conoscenza dell'oggetto da parte del soggetto, e che è quindi impossibile

che l'io crei il non-io, se creare è conoscere e conoscere è avere coscienza di sè? Può il soggetto creare senza saper di creare? e se non sa di creare può creare? E può saper di creare, se non ha la nozione dell'io senza aver avuto prima quella del non-io, cioè di ciò che dovrebbe creare? Il paralogisma è evidente.

Noi siamo profondamente sicuri che l'introspezione accurata della natura dell'io non potrà non portare l'idealismo alla sua bancarotta.

Roma. CARMELO OTTAVIANO.

* * *

L'apologetica dell'azione mira, con lodevole tentativo, a conciliare la posizione dell'uomo di fede con l'esigenze della filosofia moderna.

Il Lazzarini ha scritto: « nell'uomo e nella sua imperfezione morale dovrà ricercarsi la ragione della contraddizione, dell'errore, del male fisico che tiene in iscacco l'umanità e con essa l'universo medesimo »; e questo perchè l'uomo è « il principio motore della realtà fenomenica ». D'altro canto, sempre secondo il Lazzarini, l'uomo, mentre crea le dilaceranti contraddizioni dell'universo, vorrebbe anche liberarsene: e di questa liberazione sente maggiormente il bisogno quando innanzi alle sua mente brilla per la prima volta l'idea del Perfetto Bene che è Dio. Egli però si sente impotente a raggiungere questa redenzione con le sole sue forze: di qui la necessità della Redenzione divina, che si spera debba esser operata in noi da Dio, mediante un suo diretto intervento. Così, secondo il Lazzarini, verrebbe innestata l'idea cristiana della salvezza eterna sulla filosofia moderna.

Il processo appare geniale, ma non credo possa reggere ad una severa critica. Non si può limitare arbitrariamente il principio della filosofia moderna, senza distruggerlo; oppure lo si accetta integralmente con tutte le sue necessarie conseguenze e allora si distrugge la concezione cristiana della salvezza dell'uomo.

Infatti, se si pone l'uomo come una delle più alte espressioni del Pensiero universale si comprende come l'uomo sia il creatore dell'universo e come il suo pensiero ripeta lo sviluppo logico della realtà: ma in tal caso si viene a dare al problema della salvezza una risposta completamente contraria a quella data dal Cristianesimo. O l'uomo è separato, avulso da questo Pensiero universale, creatore della realtà, e allora s'infirma gravemente il principio più importante della filosofia moderna, e ricadiamo nel dualismo della Scolastica. In ogni modo, posta questa limitazione nell'attività umana, come si potrà poi dimostrare che l'uomo è l'autore dell'armonia e del disordine in se stesso

e nell' Universo? Verrebbe quindi a mancare al Lazzarini il punto d' appoggio per la sua costruzione logica, ed ecco fallito l' innesto che egli intravedeva possibile della religione sulla filosofia soggettivista.

Ma si ammetta pure per ipotesi che nell' uomo sussista questa grande capacità di provocare « i fenomeni esterni che organati fra loro costituiscono il mondo dell' esperienza » e che a lui quindi risalga la responsabilità di tutto il male morale e fisico. In tal caso perchè si dovrebbe poi ricorrere, come fa il Lazzarini, se non altro come a un' ipotesi necessaria, alla nozione di un Essere extrasoggettivo che intervenga a perfezionare, a redimere questa realtà prodotta all' uomo?

L' osservazione del Lazzarini sull' incapacità dell' uomo a liberarsi dal male mi pare ci dia diritto a formulare invece quest' altro ragionamento: l' uomo si sente impotente a dominare il male, dunque la sua attività produttrice della realtà è ben limitata, anzi è quasi nulla nello sviluppo dell' universo. Dunque è necessario un Dio Creatore e Redentore, che dà alle cose l' esistenza e che dia la perfezione: all' uomo non rimarrebbe che una parte secondarissima di collaborazione e nell' una cosa e nell' altra. A ragione quindi il Buonaiuti nel suo breve commento allo studio del Lazzarini si chiede « se in vista di un' impostazione veramente salda del problema del trascendente e della sua opera salvatrice nel mondo dello spirito, non sia assolutamente indispensabile fare pregiudiziale assegnamento sull' oggettività di un mondo extrasoggettivo di cause e di fini ».

Il problema, posto in questi termini, è più ampio di quello che ha affrontato e tentato di risolvere il Lazzarini, il quale si limita a voler giustificare una soluzione in particolare di questo problema, quella che ci dà il Cristianesimo, con i principî della filosofia dell' immanenza: ma il suo tentativo di conciliazione finisce con il lasciare insoddisfatta così la filosofia come la religione cristiana. Il dualismo di soggetto e di extra-soggetto appare subito necessario, non appena si viene a limitare la capacità liberatrice dell' uomo.

Ma altre osservazioni si possono dedurre ancora da quello che il Lazzarini asserisce intorno all' origine del male, e all' universalità del dolore. Parlando della teoria del peccato originale, egli dice che « essa può avere tutto il suo valore in sede di teologia..... » ma « non può essere portata a priori nel procedimento filosofico, che può eventualmente concludere all' atto di fede in Dio, ma non può avere in esso il suo punto di partenza ». Ma, il punto di partenza deve essere tale da non precludere la via a questo eventuale atto di fede, se si vuole riuscire all' accordo tra ragione e religione rivelata. Ora, posto il principio che l'uomo è l' autore del suo male e di tutto il male dell' Uni-

verso, come è pure autore dell'armonia e dell'ordine che regge la realtà, non sarà più possibile ammettere neppure eventualmente un atto di fede.

A proposito poi della natura del dolore, il Lazzarini riconosce che questo dolore è costitutivo, non accidentale nella vita: è quindi una legge universale, essenziale alla natura, che stringe con uguale catena e gli uomini e le cose tutte dell'universa realtà da noi conosciuta: è dunque il dolore una legge della nostra attività, non un capriccio, non il prodotto di un caso, non una vendetta di una giustizia esasperante ed esasperata. Ma se è una legge universale regolante e provocante lo sviluppo della realtà, deve necessariamente avere *in se stessa*, il suo scopo e la sua definitiva risoluzione, che dev'essere in ultima analisi un bene per gli esseri: e che questa risoluzione benefica debba avvenire lo attesta la nostra profonda aspirazione alla pace, alla gioia, alla vittoria sul male. Ma dovrà essere una vittoria principalmente dell'uomo, della sua natura stessa operante e svolgentesi secondo questa necessità dolorosa, che opera in lui, non solo, ma in tutte le cose.

Se ad un certo punto della nostra esistenza dovesse invece intervenire un liberatore, Dio, per redimere l'uomo, perchè mai non dovrebbe intervenire ugualmente anche per gli altri esseri che soffrono senza colpa alcuna? Ammessa dunque la necessità costitutiva del dolore nella vita, come pone il Lazzarini, cade ogni razionalità di un Essere, Dio, che intervenga improvvisamente a sospendere questa legge universale, la quale, invece, appunto perchè universale, deve per se stessa, se è logica, concludere, per tutte le cose e non solo per l'uomo, al suo logico fine: e dev'essere un fine che soddisfi le aspirazioni, anch'esse certamente logiche, di tutta la realtà.

E ancora un'osservazione: ammesso che questa legge del dolore venga sospesa e distrutta in un dato momento per l'intervento di un Dio, s'avanzano allora varie formidabili domande. Perchè questo Dio non l'ha sospesa prima, fin dagli inizi dell'umanità, e l'ha permessa e permette che essa si travagli in modo così spasimante, schiava di un dolore che l'ha abbrutita e l'abbrutisce durante il corso di tanti secoli? Perchè questa legge è stata estesa a tutta la realtà, oltre che all'uomo supposto colpevole, cioè anche alle cose irresponsabili, colpevoli solo di vivere?

E innanzi a questi problemi non ci rimane che o accettare la soluzione integrale della filosofia moderna, o rifugiarsi nella risposta misteriosa delle religioni, le quali, in conclusione, non vogliono far altro che affidare ad una realtà superiore la tutela dell'universale destino.

Bobbio. FRANCO MICHELINI

BOLLETTINO CRITICO DEL NUOVO TESTAMENTO

Non si pretenderà da questo bollettino una completezza che le condizioni degli studi neotestamentari in Italia rendono impossibile. Non mancano del resto bibliografie accuratissime: le due rassegne della produzione anglo-americana e dei paesi dell'Europa centrale durante il periodo 1914-20 pubblicate dal prof. Hans Windisch, di Leida, rispettivamente nella *Zt. NT. W.* XX, 1921 pp. 69-90, 147-165,e nella *H. Th. R* XV (1922) pp. 115-216; la bibliografia per il periodo 1918-22 raccolta da F. C. Grant nella *Angl. Th. R.* VI, 309-319 e VII, 40-54 (marzo e maggio '24) gli elenchi periodici pubblicati da varie riviste.

Critica testuale. — Un grande servizio, compiendo un lavoro non facile nè brillante, ha reso agli studiosi il von Dobschütz completando l'elenco dei manoscritti, papiri, codici unciali e minuscoli, e lezionari, mantenendo la numerazione del Gregory (*Zt. NT. W* XXIII, 1924, pp. 248 ss). Con ciò egli ha assolto il compito assuntosi nella «Neutestamentlertagung» di Münster i. W. (sett. 1923) in cui si predisposero, come nella successiva di Magdeburgo (ott. 1924) i lavori per una nuova e più soddisfacente edizione del *Nestle*.

Per quanto riguarda la critica vera e propria, sono ancora oggetto di discussione le tesi del von Soden. Il Ropes, lavorando al testo degli *Atti*, ha riesaminato (*H. Th. R.* XVI, 1923 pp. 175-186) il testo del *Codex Laudianus* (E^2; v. Soden α 1001). Ben lungi dall'appartenere al tipo

---

Sigle:
Angl. Th. Rev. = Anglican Theological Review.
Bibl. = Biblica.
B. A. A. L. C. = Bulletin d'ancienne littérature latine chrétienne.
B. J. R. L. = Bulletin of the John Rylands Library.
C. Q. R. = Church Quarterly Review.
H. J. = Hibbert Journal.
H. Th. R. = Harvard Theological Review.
J. Bibl. Lit. — Journal of Biblical Literature.
J. Q. R. = Jewish Quarterly Review.
J. R. = Journal of Religion.
J. Th. St. = Journal of Theological Studies.
R. Bén. = Revue Bénédictine.
R. Bi. = Revue Biblique.
R. H. Eccl. = Revue d'Histoire ecclésiastique.
R. H. L. R. = Revue d'Histoire et de littérature religieuses.
R. H. Ph. R. = Revue d'histoire et de philosopie religieuse.
R. R. = la presente rivista.
S. F. R. = Rivista trimestrale di Studi Filosofici e religiosi.
Th. Qschr. = Theologische Quartalschrift.
Zt. Nt. W. = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.

« occidentale », come si riteneva generalmente, esso è in gran parte una combinazione di lezioni fornite dai primi quattro grandi unciali; uno di essi interviene sempre nei casi di accordo tra E^2 e *Cod. Bezae* (*D*). Di questo, il Ropes ricostruiva (*ibid.*, p. 163)) la pagina strappata, e il Lowe dimostrava nuovamente, in base a ragioni paleografiche, l'origine lionese (*J. Th. St.* XXV, pp. 270 ss.; apr. 1924).

Anche più importante è lo studio sul Codice di Koridethi (Θ; v. Sod. ε 050) compiuto dal Lake e dal Dr. R. P. Blake, che lo potè esaminare a lungo e accuratamente (*H. Th. R.* XVI, 1923 p. 267-286). Ragioni paleografiche inducono a ritenere che il luogo d'origine di questo importante Ms. sia la penisola sinaitica. Quanto al testo, il confronto condotto per Mc. I con *fam. 1, fam. 13* (gruppo Ferrar), *28* (Sod. ε 168), *565* (Sod. ε 93), *700* (Sod. ε 133) dimostra che Θ ha il minor numero di lezioni siro-antiochene, il maggiore di lezioni comuni ad *aleph, B. fam. 1*; una proporzione abbastanza alta (ma inferiore a *565*) di lezioni comuni alle antiche versioni siriaca e latina, la minore di lezioni esclusive all'ant. sir. e la maggiore (dopo *565*) di latine occidentali. Sarebbe dunque possibile risalire ad un archetipo unico, il cui testo avrebbe subìto varie correzioni, per avvicinarlo al tipo « antiocheno ». *Fam. 1*, originaria di Costantinopoli, risalirebbe, con qualche altro codice, ad una recensione compiuta da qualche ignoto studioso. Il gruppo Ferrar è italiano (anche l'Haskins, seguendo l'Harris, lo riporta agli scribi siciliani della corte di Ruggiero: *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge Mass., Harvard Press, 1924, pp. 143, 183, 190). Infine, *565* ha un *colophon*, che lo dice copiato da codici Gerosolimitani; senonchè la « montagna sacra », dove questi si trovavano, sarebbe il Sinai, cui si riporta Θ. Entrambi presentano lo stesso tipo di testo, con mescolanza di lezioni « neutre » e « occidentali » ma scevro delle grandi interpolazioni. Ci troveremmo dunque di fronte ad una recensione parallela all'antiochena, e nata nella penisola sinaitica dall'incontro di codici gerosolimitani con altri provenienti dall'Egitto: una nuova varietà di testo « occidentale », senza le grandi interpolazioni. Ma è questa una caratteristica primitiva, o dovuta ad una correzione?

Il von Soden non avrebbe dunque saputo cogliere esattamente le relazioni tra Θ e i vari gruppi di minuscoli. Ma anche altre delle sue tesi vengono revocate in dubbio. Così, il rimprovero di non aver tenuto conto che il *Diatessaron* arabo copre, non il testo originale di Taziano, ma la Pescitta, gli viene mosso dal Vogels nella prefazione alla sua edizione del N. T., giunta in brevissimo tempo ad una ristampa rielaborata (*Novum Test. graece*, Düsseldorf, Schwann, 1922). Tuttavia, il Vogels, nella maggior parte dei casi, si avvicina al testo del critico

tedesco, contro Westcott-Hort. Nel recente *Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik* (Münster, Aschendorff, 1923) egli dichiara di non credere alle tre recensioni postulate da v. S. e lo giudica piuttosto severamente. Il *Diatessaron* sarebbe anteriore a *syrcur.* e questa, quanto alla qualità del testo, a *syrsin.* Il testo occidentale si deduce dal confronto delle versioni latina e siriaca, ed è da scartare (esso ha lasciato tracce in tutti i mss. non esclusi *aleph* e *B*), perchè le lezioni comuni alle due versioni non sono che dei tazianismi. Questa tesi, che è poi quella di von Soden, era stata sostenuta dal Vogels già nei suoi *Beiträge zur Geschichte des Diatessarons im Abendland* (in *Neutestam. Abhandlungen*, VIII, h. 1., Münster i. W., 1919). Egli metteva in luce che due codd. di Monaco, già segnalati dallo Zahn, contengono un'armonia dei 4 Vangeli che riproduce, sebbene con meno arte, quella del *Codex Fuldensis*. Poichè il testo di questi due è la Vulgata, ma con lezioni pre-geronimiane che concordano con l'ant. sir. e si possono caratterizzare come tazianismi in base all'arabo, egli ne deduceva che il *Fuldensis* aveva avuto dei precursori latini, e ne ricavava un argomento in favore dell'influenza esercitata dal Diatessaron in occidente. Nel 1923, il dr. Plooij, di Leida, pubblicava uno studio (*A Primitive text of the Diatessaron*, Leyden, Sijthoff), in cui, fondandosi sopra un'armonia evangelica olandese contenuta in un ms. di Liegi, già pubblicato dal Bergsma, ma sfuggito ai critici del N. T., sosteneva che ad essa soggiace un testo latino pre-geronimiano (per quanto influenzato dalla *Vg.*) e che «il *Diatessaron* latino antico non è un'armonia composita con frammenti dei vangeli latini, ma una traduzione indipendente dal siriaco»... «I vangeli latini sono stati ampiamente influenzati dal *Diatessaron* latino, e poichè questa influenza caratterizza più o meno tutti i testi lat. ant., il *Diatessaron* probabilmente ha influenzato il testo ant. lat. dei vangeli fin dall'inizio della sua esistenza» (pp. 67-68): esso anzi «è stato tradotto dal siriaco senza passare attraverso un intermediario greco» (pag. 71).

Questa tesi audace, presentata con calde parole di elogio dal Rendel Harris, e accolta con simpatia dal Moffatt (*Expositor*, luglio 1923), ha incontrato varie difficoltà. Il Burkitt notava in primo luogo (*J. Th. St.* XXV, pp. 113-130, genn. '24) che le versioni olandesi e il *Cod. Fulld.* (*F*) hanno un ordine e un modo di procedere diverso dall'arabo, il quale è un'armonia molto superiore, e quindi più tarda: però non vi è dubbio che l'accordo del *Diatessaron* arabo con il commento di Efrem ci ridànno l'opera di Taziano. Mentre questo non aveva nè le genealogie (reintrodotte più tardi e in maniera indipendente) nè la *pericope de adultera* e la prefazione di *Lc.*, le armonie

olandesi hanno quasi tutto *Mt.*, quasi tutto *Giov.*, ma omettono parecchio di *Mc.* e vari tratti di *Lc.*: dunque esse non dipendono da Taziano. Anzi, dove il loro testo non è stato influenzato dalla *Vg.* esse rivelano, soggiacente, un testo latino «europeo» che si ritrova nell'indice dei capitoli, lasciato intatto in *F.* da Vittore di Capua. Risaliamo dunque ad un *Diatessaron* latino, non siriaco nè greco: che secondo il Burkitt, non sarebbe altro se non la prima versione latina dei vangeli, fatta per uso della Chiesa di Roma, nel periodo in cui cominciò ad usare il latino. Taziano in Siria avrebbe non tradotto, ma imitato, migliorandolo, questo Tetraevangelio latino. Ma vi è di più: la Chiesa siriaca non conosce un Taziano, bensì il suo apostolo è Addai. L'attribuzione del *Diatessaron* latino a Taziano è un'ipotesi fatta da Vittore da Capua, in base al racconto di Eusebio, che trascrive Addai Θαδδαῖος. Taziano non sarebbe dunque altri che Addai?

Lo stesso Burkitt riconosce che queste sono ipotesi scarsamente fondate su dati di fatto. Ma altre obiezioni contro la tesi del Plooij erano sollevate dallo Jülicher (*J. Bibl. Lit.*, 1924, pp. 132-171). Egli accetta, benchè con cautela, anche la tesi del Burkitt: l'antenato dell'armonia olandese sarebbe un testo ant. lat. abbastanza affine a *b*, e anteriore a Vittore di Capua. Ma i *siriacismi* non provano che la traduzione sia stata fatta direttamente dal siriaco: ci sono anche degli ellenismi che rivelano il testo greco. Infine questa versione olandese risalirebbe ad un'armonia latina, il cui testo era una mescolanza della versione *africana* e dell'*europea* quale si poteva trovare nella Spagna o nella Gallia, non a Roma, nel IV secolo. Infine, commentando questa discussione nella *R. Bi.* (XXXIII, 1924, pp. 626 ss.) il padre Lagrange osservava contro Burkitt che la sua tesi non spiega l'accordo delle varianti siro-latine, poichè Taziano non può essere stato influenzato dal *Diatessaron* latino. D'altra parte, assegnar loro come causa l'origine romana dell'opera di Taziano è una pura ipotesi, chè di un *Diatessaron* greco conservato a Roma non sappiamo nulla. L'armonia latina, che inscrive lunghe pericopi, presuppone la conoscenza degli evangeli separati, e si può datare benissimo come Zahn: non prima del 500. In quest'epoca, essa poteva benissimo essere stata tradotta dal siriaco: ma le varianti siro-latine sono più antiche. Nè esse, nè il testo «occidentale» si possono datare del III° secolo, perchè se ne trovano alcune in Ireneo e in Clemente Al. Se dunque esse precedono Taziano, da dove provengono? Il Lagrange continua a preferire l'ipotesi di un testo armonistico, originario di Alessandria.

La menzione di Ireneo mi porterebbe ora a parlare del *Novum Testamentum Sancti Irenaei*, ecc. di Sanday e dei suoi continuatori e colla-

boratori, tra i quali, in prima linea, C. H. Turner e A. Souter (*Old-Latin Biblical Texts*, VII; Oxford, Clarendon Press, 1923). Ma l'importantissima opera sarà ampiamente recensita da E. Buonaiuti nel prossimo numero di questa rivista. Basterà dunque notare che Souter, il quale porta la versione latina di Ireneo al primo quarto del IV secolo, pensa che l'originale del testo biblico di Ireneo sarebbe da riferire ad un codice affine a *D*, ma più puro, e dubita dell'influenza del *Diatessaron* su di lui; mentre il Turner la esclude. A questa tesi, contro il Vogels accede pure il Lagrange (*R. Bi.* XXIII, 1924, pp. 363 ss.).

Così, quella che costituisce una delle tesi fondamentali di v. Soden, continua ad essere oggetto di vivaci ed animate discussioni. Nè l'opera del Plooij, anche a mio avviso, le reca un sostegno valido.

Al *Diatessaron*, da un altro punto di vista, rivolgeva la propria attenzione il Conybeare, in un articolo, pubblicato postumo sul *J. Th. St.* XXV, pp. 232-245 (apr. '24) e in alcune lettere al Krüger (*Zt. NT. W.* XXXI, 1924, 1-8; cfr. *R. R.* I, 1925, p. 101, dove il Kr. per una svista, è detto « direttore » della Rivista). Il C. partiva dalla constatazione che varie citazioni di padri armeni, diverse dalla versione armena divulgata *(arm. II)* concordano tra loro: è dunque possibile ricostruire una versione armena precedente *(arm. I)*. Ora, se non si può dire, a prima vista, che le citazioni diverse dalla vulgata, che si trovano nella traduzione del commento di S. Efrem, rappresentino Taziano più che non, p. es., il *Cod. Fuldensis*, è notevole però che anche il traduttore di Afraate usa pure un testo diverso da *arm. II*, lungo e dilavato in confronto delle versioni siriache antiche, e simile a quello contenuto, p. es., nelle omilie di Eliseo sulla Trasfigurazione e la Passione. Eliseo conosceva il commento di S. Efrem, ma questo non impedisce che potesse usare una versione del *Diatessaron*: è più difficile pensare che componesse un'armonia per proprio conto. D'altra parte, le sue citazioni presentano, in genere, rilevanti affinità col Taziano arabo, e un carattere armonistico; tanto egli, quanto il traduttore della *Dottrina di Addai*, quanto Mosè di Khoren citano, p. es., Mt. XXVII, 51-53 con l'aggiunta ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος (cfr Lc. XXIII, 45). A quali conclusioni, tuttavia, egli avrebbe finito con l'arrivare, non è possibile desumere chiaramente da quanto è noto finora del suo lavoro. Egli stava raccogliendo i testi, e la lettera dell'8 genn. 1924 al Krüger termina affermando appunto la necessità di riunire e confrontare le citazioni della versione più antica.

Un proficuo lavoro è stato compiuto a proposito delle versioni latine. Il Souter pubblicava (*J. Th. St.* XXIII, p. 284: apr. '22) la pagina del cod. *e* (tridentino già palatino) posseduta dall'Hervey, vescovo di

Derry e poi conte di Bristol, e da lui regalata al vescovo di Clogher, John Garnett: essa era del resto già nota attraverso l'apografo del codice fatto dal Martinez per il Bianchini, e scoperto da Hugo Linke nella nostra Biblioteca Vallicelliana. Le ragioni paleografiche addotte per sostenerne l'origine africana (da lui ammessa) erano discusse dal Lowe (*J. Th. St.* XXIII, 401: lu. '22). Il De Bruyne (*R. Bén.* XXXV, 1923, pp. 62-80) metteva in luce due fogli di guardia a un ms. del *De Fide Catholica* di S. Ambrogio, posseduto dall'Abbazia benedettina di S. Paolo in Carinzia (25. 3. 19 già XXV. a. 1) contenenti Lc I 64-II 50, in scrittura unciale del VII secolo. Il testo è affine a quello del *Cod. Usserianus* (*r*) di Dublino, con alcune varianti che si ritrovano solo in *e*. In II, 7 « quod non erat locus in stabulo », l'omissione di αὐτοῖς permette di porre κατάλυμα = stalla (Spitta, Zahn, contro Lagrange). De Br. pensa che siano esistite varie recensioni del testo africano, ma che sia giusta l'opinione di Vogels (cfr. *Th. Qschr.* 1920, p. 365) sull'unicità della versione pregeronimiana, rappresentata con la maggiore fedeltà dal testo africano di *k* e di *e*. Il D'Alès, invece, che sta probabilmente studiando questo autore con altri fini, riunisce (*Bibl.* IV, 1923, pp. 56-90) le citazioni di Novaziano sotto il titolo, già da solo significativo, di *Vetus Romana*: si tratterebbe di una versione del tutto indipendente. Dagli avanzi di una Messa per il Giovedì Santo, contenuta in un cod. ambrosiano (*M. 12 sup.*) il Wilmart traeva un testo di Giov. XIII, 3-17, da lui designato con ϱ, in base alla sua affinità con *r*: questo però rientrerebbe nella famiglia europea; il testo *r* ϱ è il più fedele ad *a* e *b*, ha relazioni speciali col *cod. Colbertinus* (*c*), per quanto presenti traccie di influenza africana; infine è così strettamente legato col *Codex Bezae* che « se l'origine di *d* si dovesse ricercare proprio nell'una o nell'altra delle provincie dell'Illiria occidentale, il nostro testo *r* ϱ potrebbe pure provenire dalla stessa regione ». (*R. Bi*, XXXI, 1922, pp. 182 ss.).

Il Chapman (*R. H. Eccl.* XXII, 1922, pp. 468-481; XXIV, 1923, pp. 25-42) ha studiato il testo di S. Paolo in Pelagio. Questi non sapeva il greco quando scrisse il suo commento, cioè prima di recarsi in Oriente; alcune pretese varianti sono in realtà errori; il suo latino era « provincial et pédant ». Le citazioni della *Lettera a Demetriade* dànno un testo affine a quello di Gilda, e che riappare nel *Liber Ardmachanus*: è dunque il testo usato nella Gran Brettagna alla fine del IV secolo, ancora in vigore nel Galles durante il VI° e antenato di quel testo irlandese che, diffusosi poi sul continente, influenzò la recensione alcuiniana della *Vulgata*. In una nota, il Ch. rileva come la lista di citazioni pubblicata dal Souter (*Pelagius' Exposition of thirteen Epistles of*

St. Paul. Introduction, Cambridge, 1922; *Texts and Studies*, IX) benchè alquanto diversa dalla sua, conduca alle medesime conclusioni.

Ad ampie discussioni ha dato luogo il *Mémoire* di Don Quentin *sur l'établissement du texte de la Vulgate* (Roma, Desclée; Paris, Gabalda, 1922: *Collectanea Biblica Latina*, VI). Egli si occupa per ora solo dell' Ottateuco; segnalerò solamente qualcuno dei risultati più importanti. Le antiche stampe non dipendono da mss. perduti ma tutte dalla « Bibbia di 42 righe »; il Card. Sirleto, pur avendo avuto notizia del valore di quel codice, con la sigla *Lan(gobardus)* non designò l'*Amiatinus*; questo, l'*Ottobonianus* ed il *Turonianus* stanno rispettivamente a capo di ciascuna delle tre grandi famiglie a cui il Q. crede di poter risalire, mediante il suo sistema che consiste nel collazionare i mss. per gruppi di tre, in seguito all'esame di una settantina di codici, rappresentanti le recensioni di Teodulfo e di Alcuino, il gruppo spagnuolo, il cassinese, l'italiano e quello dell'Università di Parigi. Dunque il testo *dell'archetipo*, del quale il Q. si contenta, è dato dalle lezioni comuni ad *Am.*, *Ott.*, *Tur.*, o a due di essi contro il terzo. Tutto questo ha sollevato gravi obbiezioni: v. De Bruyne (*B. A. L. L. C.*, in *R. Bén*, XXXV, 1923), e Burkitt (*J. Th. St.* XXIV, 406 ss., ott. '23); la discussione a tre (*R. Bén.* XXXV, 1924, pp. 137-164), i contributi del Lowe e dello Smith alla datazione del *Cod. Toletanus* (*R. Bén.* XXXV, 1923, pp. 267 ss.; XXXVI, 1924, p. 347) e l'ampia discussione del Rand (*H. Th. R.*, XVII, 1924, pp. 167-264). Anche il Lagrange (*R. Bi.* XXIII, 1924, pp. 115 ss.) sollevava alcune obbiezioni, osservando tra l'altro che è un errore quello di escludere *a priori* ogni confronto con l'ebraico; in quanto, com'è noto, il testo massoretico al tempo di S. Gerolamo era molto più sicuramente definito di quanto non sia possibile oggi, stabilire la Vg. Infine, egli si opponeva all'esclusione di tutte le varianti aventi un valore od un'implicazione teologica, la quale mette il Q. nell'impossibilità di stimare al loro giusto valore le recensioni antiche.

Quest'ultima osservazione si presta a qualche considerazione di carattere più generale. Il lettore non iniziato alle sottigliezze della critica testuale, se avrà avuto la pazienza di seguirmi fino a questo punto, si sarà molto probabilmente formata l'opinione che, fra tanta divergenza di vedute, il testo « autentico » del N. T. rimanga impenetrabile e posto al di là di dove possono giungere i nostri mezzi di investigazione, in una regione inaccessibile. Ogni competente sa che la situazione non è così disperata: e che, su molti punti, si è raggiunto fra la maggioranza dei dotti un soddisfacente grado di accordo. In seguito all'applicazione dei metodi d'indagine elaborati dalla filo-

logia moderna anche le questioni ancora *sub iudice* si possono ritenere circoscritte con sufficiente determinatezza. Ma se tutto questo bastasse, la fissazione del testo del N. T. dovrebbe essere affidata esclusivamente al paleografo o al filologo classico. Se, invece, come ognuno oggi è disposto a consentire, è vero anche l'altro dei principii posti dall'Hort, che ogni tentativo di ricostruzione del testo dev'essere fondato sulla conoscenza della storia di esso, è chiaro che questo non potrà dare tutti i suoi frutti, almeno finchè per « storia del testo » non si intenda qualcosa di più vasto che non sembri generalmente ammesso. Il N. T. non è un libro che sia stato consultato per tanti secoli semplicemente per appagare una più o meno nobile curiosità storica ed estetica: esso è un libro sacro, destinato a fornire un alimento spirituale. Oltre a tutte le scorie che nel suo testo può aver depositato il puro e semplice fatto della tradizione manoscritta, la storia ci mostra troppo bene, in certi casi, come una versione ambigua, o la forma diversa data a qualche citazione dell'A. T., possano aver dato origine o sostegno a teologie divergenti. Finchè non avremo saputo riportare, con la maggiore esattezza possibile, i vari tipi di testo ad una forma particolare di esperienza religiosa, nello stesso ambito della Cristianità, cioè ad una determinata maniera d'interpretare il messaggio evangelico, e di tradurlo nella realtà dell'esistenza quotidiana, noi non potremo dire di conoscere veramente la storia del testo del N. T. Senza dubbio qualche cosa, anzi molto, è stato fatto anche in questo campo, così promettente per dei lavoratori coraggiosi: pure v'è ancora molto da dissodare. E si permetterà ad un giovane di voler affermare questo principio, modestamente, ma con la fermezza che nasce da una convinzione profonda.

Storia e questioni generali. — Ragioni di opportunità e di spazio consigliano di rimandare l'esame della voluminosa opera di A. Drews, *Die Entstehung des Christentums auf dem Gnostizismus* (Jena, Diederichs, 1924) che si ricongiunge ai suoi libri precedenti sul Vangelo di Marco, e sul Cielo Stellato; come pure degli scritti del Couchoud, altro negatore della storicità della persona di Gesù.

Converrà pure rimandare a più tardi un esame dei numerosi ed importanti lavori tendenti ad illustrare il N. T. e le origini cristiane dal punto di vista del Giudaismo circostante, e il formarsi di questo ambiente: dal volume del Klausner su Gesù (Gerusalemme, 1922) al libro dell'Herford su *I Farisei* (Macmillan Co., 1924, trad. it. di Lattes e Beilinson, Bari, Laterza 1924) che ha dato luogo a tante discussioni. Ma i contributi più importanti sono rappresentati senza dubbio dagli *Studies in Pharisaism and the Gospels* dell'Abrahams, di cui è apparsa recentemente

la seconda serie (Macmillan Co., 1924), dal volume del Büchler, *Some types of Jewish Palestinian Piety from 70 B. C. to 70 C. E.* (Oxford, 1922) e dagli articoli che G. F. Moore è venuto pubblicando negli anni 1921-24 sulla *H. Th. R.* come preparazione alla sua attesa opera sul Giudaismo. Dopo i suoi esaurienti lavori non sarà più lecito, cred'io, ripetere alcuni errori diventati luoghi comuni per essere derivati dalle medesime fonti o tramandati da uno scrittore all'altro: tanto più che alle stesse conseguenze arriva anche il Billerbeck, collaboratore prima e poi continuatore dello Strack, nel secondo volume del *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, (München, Beck, 1924) dedicato a *Mc. Lc. Giov.* e *Atti*.

Da segnalare sono le nuove edizioni di due opere abbastanza differenti l'una dall'altra: la *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* del Clemen (Giessen, Töpelmann) e la conferenza del Turner, *The Study of the N. T.*, (Oxford, 1924), con l'aggiunta di alcune pagine di note erudite. Una rivendicazione del carattere popolare, spontaneo, *lirico* del N. T., una protesta contro i tentativi di sistematizzare la sua sostanza vivente entro schemi troppo rigidi, e nello stesso tempo un invito a utilizzare i risultati della pura critica erudita, mediante una cultura storico-filosofica e sopratutto un'esperienza più larga, è invece la prolusione di F. R. Barry al corso d'Interpretazione del N. T. nel *King's College*, Università di Londra (*C. Q. R.* lu. 1924, pp. 318 ss.).

Ed ecco tre libri americani. Ph. Vollmer, *The Writings of the N. T. in their historical setting* (New York, Revell, 1924) si distingue per le sue tendenze conservatrici. Molto superiore è invece il volume di F. O. Norton, *The Rise of Christianity* (Chicago, University Press, 1924) che forma un'introduzione veramente consigliabile. È un libro di testo, destinato ai corsi inferiori *(undergraduate)* di un *College*: ma l'ambiente, la predicazione di Gesù e quella di S. Paolo, la formazione delle opere letterarie sono presentati da un punto di vista critico, pur senza addentrarsi in particolari eccessivi. Il materiale è abbondante, l'informazione sicura, l'esposizione chiara. Ogni capitolo è preceduto da un elenco di fonti neo-testamentarie, e seguito, com'è uso generale in America, dall'indicazione di una serie di letture complementari, in modo da avvezzare fino dall'inizio il discente al controllo critico e a non considerare i problemi in maniera semplicistica e unilaterale. Alla fine, tre appendici indicano lo schema di un libro che lo studente dovrà scrivere per conto suo, compendiando il materiale raccolto; una serie di punti che possono formare oggetto di ricerche e discussioni particolari; una bibliografia fondamentale (90 opere) ed una tavola cronologica. Un tentativo di spingersi più a fondo nello studio delle

opere che compongono il N. T. è presentato da S. J. Case, *The social Origins of Christianity* (Chicago, University Press, 1923). « Se vogliamo comprendere le cause fondamentali che condussero al loro uso nelle chiese e diedero luogo alla loro conservazione, accolta in una collezione, ed elevazione ad una posizione di autorità canonica, dobbiamo in primo luogo prestare attenzione agli interessi ed all'attività dei gruppi Cristiani, nel cui seno il processo di canonizzazione venne condotto a termine » (p. 32). In conseguenza, il Case esamina prima il passaggio ad un ambiente gentile, il solo che offrisse grandi speranze di successo. Nelle comunità paoline, i gentili che erano stati attratti dal contenuto etico e spirituale del Giudaismo trovarono modo di conservare questi valori, evitando contemporaneamente gli svantaggi sociali che l'assimilazione al popolo giudeo poteva provocare. La libertà cristiana affermata da S. Paolo fu ricca di conseguenze sociali. Nella primitiva comunità di Roma, le preoccupazioni e gli interessi sociali erano diversi da quelli prevalenti nelle comunità paoline; il consolidarsi del movimento cristiano è studiato sotto i due punti di vista della disciplina e del domma, fino al tempo di Ireneo. Un capitolo successivo segna a grandi linee il conflitto con le religioni rivali e con l'Impero, fino a Costantino. Non tutto ciò che il C. dice è nuovo, ma il punto di vista è innegabilmente giusto: esso ci conduce a constatare ancora una volta i diversi aspetti assunti dal cristianesimo primitivo nei vari luoghi ed ambienti. Il libro avrebbe potuto essere più particolareggiato e più profondo; ma è sostanzialmente una raccolta di conferenze.

Evangeli. — Un importante articolo è quello del prof. Kirsopp Lake su Gesù (*H. J.* XXIII, 5-19, ott. 1924). Lo scritto ha un carattere occasionale, di cortese polemica con l'Inge ed il Gore, ma finisce col toccare vari punti che, anche indipendentemente da ogni posizione teologica, interesseranno ogni studioso del N. T. e, sarebbe da sperare, ogni persona colta. L'Inge, nel suo saggio *Defensio Fidei*, aveva ammesso che la dottrina dell'Incarnazione, propria del IV Vangelo, non si trova nei sinottici, i quali hanno piuttosto un'*Apotheosis Christology*. Ma la questione è più complessa: Mc. mostra solo che di Gesù si credeva (e questa opinione era forse condivisa da Gesù stesso) che fosse divenuto « Figlio di Dio » e che egli fosse l'*Uomo* (o il *Figlio d'Uomo*) che sarebbe disceso dal cielo l'ultimo giorno a giudicare i vivi e i morti. Questo è adozianismo, ma non significa necessariamente neppure un'apoteosi, perchè il « Figlio di Dio » per i giudei poteva essere anche un angelo, od un re, od un giusto. La questione è differente forse riguardo

a Mt., certamente per quanto concerne Lc.; per lui il *Figlio di Dio* è concepito per mezzo dello Spirito Santo, e nato dalla Vergine. Se non per i Giudei, questo implica un'apoteosi per i Gentili: onde l'importanza di stabilire da chi furono scritti il I° ed il II° Vangelo. Ora, da quando si è riconosciuto il particolare carattere di *Giov.* l'ammettere che la dottrina dell'Incarnazione dipenda da quella del *Logos*, diffusa nella filosofia greca o ellenizzante, e sia particolare di questo Vangelo implica che lo storico e il critico non possano più accettare che si continui a considerare « dottrina centrale del cristianesimo » quella che nè gl'immediati discepoli di Gesù, nè Gesù stesso, credettero ed insegnarono. E questa, collegata con posizioni filosofiche le quali non sono più intese, è oggi di fatto incomprensibile alla stragrande maggioranza dei Cristiani. Ma non meno remota è dalla mentalità moderna la concezione di tipo giudaizzante, che Gesù fosse il Messia, tanto quello davidico, quanto il *Figlio d'Uomo*. È dubbio che Gesù si proclamasse, o fosse ritenuto il *Messia*, cioè un uomo al quale Dio ha conferito uno speciale potere in terra, come re o sommo sacerdote, o, nell'Apocalittica, come giudice finale dei vivi e dei morti. Le rappresentazioni del Messia furono applicate poi dai Cristiani a Gesù, non meno del « servo sofferente » dei Salmi e d'Isaia (che non è il Messia). In ogni modo, il Messia è un uomo e non un Dio, e tutte queste figure, salvo forse il « servo », appartengono alle credenze escatologiche del Giudaismo, e sono mitologiche.

Rimane quindi una sola possibilità, quella già presentata dal Lake nei *Beginnings of Christianity*, che Gesù fosse e affermasse di essere un profeta. Le pagine che il L. dedica a quest'ultima ipotesi, e i suoi dubbi sull'efficacia attuale e la validità, nel mondo moderno, dell'insegnamento escatologico e di molti punti delle dottrine etiche di Gesù, escono dall'orbita del presente Bollettino. Molte affermazioni non possono che sollevare dubbi profondi, e invitano piuttosto ad un rovesciamento di posizioni e di valutazioni. Ma è da salutare con simpatia un tentativo di tradurre in valori religiosi universali i risultati della ricerca storico-critica, condotto con tanta coraggiosa e candida franchezza. La conclusione merita di essere riferita: « nessuna istituzione può sopravvivere permanentemente alla mortificante influenza di coloro che la collocano al disopra delle ragioni che la posero in essere ».

Estratto dal volume di ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, *Festschrift für Hermann Gunkel*, dedicatogli in occasione del suo 60° anno (23-IV-1922) da amici e studenti (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1923), è lo studio di K. L. Schmidt *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*. Egli esamina i tentativi precedenti di clas-

sificare i vangeli come genere letterario, per concludere che non si possono collocare nemmeno nella stessa categoria dei *Memorabili* di Senofonte, o delle biografie dei filosofi. Esssi appartengono piuttosto alla letteratura popolare, umile (*Kleinlitteratur*): paragonabili piuttosto ai materiali di cui si può essere servito Filostrato nel redigere la Vita di Apollonio di Tiana. Ma il materiale dei Vangeli è vario e questo dipende dal loro carattere di libri popolari, fondati sopra una tradizione orale che precede le prime fonti scritte: onde l'importanza del nuovo metodo *formgeschichtlich*, sostenuto dalle nuove generazioni, che dànno alla comunità ed alla sua vita associata (*Gesamtleben*) un'importanza negata o non scorta, dagli storici del vecchio tipo. Fa piacere di osservare tale riconoscimento affermato in maniera così esplicita da parte di studiosi che vi sono giunti indipendentemente.

Alle basi dei Vangeli non si trova una storia, ma delle storie di Gesù. Altre opere analoghe sono i libri popolari tedeschi sul Dottor Faust, le leggende dei santi, e dei monaci, e quelle francescane. Bisogna dunque rendersi conto delle loro tendenze. Ma alle vite dei Santi, è essenziale il carattere religioso e lo scopo edificativo. Quanto ai Vangeli, che trovano le loro analogie in scritti diversi, e non tutti contemporanei, è vano ogni tentativo di classificarli in un *genere* determinato. Ma va riconosciuto il loro carattere di *Kultische Volksbücher* o di *Volkstümliche Kultbücher*.

Del tutto diverso dall'articolo del Lake, e privo di novità, benchè riveli uno scrittore molto bene informato, si presenta l'articolo sulla *Personalità storica di Gesù* pubblicato in *SFR* IV, 291 ss., (1923) con la semplice sigla o iniziale F. Non ho veduto che recensioni del volume dell'Headlam, *The life and teaching of J. the Ch.* (London, Murray, 1923).

Come *eine formgeschichtliche Untersuchung* si presenta lo studio del Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult* (Göttingen, 1922). La forma presa dalla tradizione e fissatasi nei Vangeli deve la sua origine al culto del Cristo, che ha dovuto nascere nella primitiva comunità fin dal principio. Per predicare il Cristo risorto occorreva narrare la Passione e la Risurrezione: il culto a sua volta reagì su questi punti fondamentali e sul resto della tradizione. Così si possono spiegare le differenze tra i Sinottici: l'episodio dell'unzione a Betania, non inteso, fece nascere l'obbiezione della prodigalità e la risposta di Gesù; e, non comprendendosi più l'unzione fatta a un vivo, si elaborò anche la seconda parola relativa alla sepoltura; la Cena in origine era un semplice pasto pasquale; poi *Mc* e *Mt* per giustificare il culto introdussero la Cena, che *Lc* stesso ammise successivamente, innestando su questo il racconto di S. Paolo.

Nel primo volume (*Les évangiles synoptiques*) della sua *Introduction au Nouveau Testament* (Paris, Leroux, 1923), il Goguel accetta le due fonti, mostrandosi disposto a riconoscere una certa dipendenza di *Mc* da ricordi di Pietro e dai Logia; *Mc* sarebbe stato composto poco dopo il 70 e rimaneggiato un poco più tardi; *Mt* fra l'80 e il 90, *Lc* (opera del redattore degli *Atti*, che nel suo secondo libro utilizzò uno scritto del compagno di Paolo) verso l'85. Ma il punto di vista letterario prevale su quello più propriamente storico, per quanto il G. sappia tener conto delle ricerche più recenti. L'esposizione è chiara, il materiale abbondante.

Del resto, sulla questione sinottica vera e propria, non abbiamo molto. Un ritorno a posizioni tradizionali (*Lc* derivato da *Mt* e *Mc*, *Mc* influenzato dall'insegnamento di Pietro e abbreviatore di *Mt*, che è primo anche in ordine di tempo) è segnato da un libro del Jameson, *The Origin of the Synoptic Gospels* (Oxford, Blackwell, 1923). Il suo ricorso al calcolo delle probabilità per dimostrare che i famosi doppioni di *Mt* sono distribuiti fra le parti marciane e le non marciane di questo vangelo per effetto di un puro caso, mentre la loro presenza sarebbe dovuta soltanto alla tendenza di *Mt.* alle ripetizioni, dato pure che in materia così delicata sia legittimo, non esclude la possibilità delle due fonti. Una dimostrazione efficace avrebbe dovuto provare che in questo caso, la distribuzione avrebbe dovuto essere diversa. In base alla teoria delle due fonti sono invece condotte le ricerche dello Stephenson, (*J. Th. St.* XXIII, 250 ss; apr. 22) che prende le mosse da un articolo dello Streeter, nell'*H. J.* dell'ottobre 1921, rimastomi inaccessibile. Nello schema non marciano di *Lc* sarebbero state inserite parti di *Mc*; *Lc* avrebbe avuto una prima edizione senza i racconti dell'infanzia e il materiale di *Mc*. Luca avrebbe cominciato dunque a lavorare su *Q*, adattandovi poi il materiale tolto a *Mc*: l'impossibilità di varcare certi limiti di spazio spiegherebbe le omissioni. Quanto all'unione del materiale di *Q* con quello propriamente lucano (*L*), sarebbe avvenuta assai presto. Del resto non sembra che *Lc*, dove si discosta da *Mc*, segua sempre l'ordine della sua fonte. Lo St. studia abbastanza minutamente alcuni esempi (visita a Nazareth, vocazione dei Dodici, ecc.) e conclude che nel materiale $Q + L$, Q costituisce la fonte principale. Quindi il dire che Luca adattò *Mc* allo schema $Q + L$, o $Q + L$ a *Mc* è in sostanza indifferente; ciò che si deve escludere è che Luca abbia adattato $Q + Mc$ allo schema di *L*.

Ed ecco, infine, un contributo italiano, frutto dei molti anni di studio di un valentissimo filologo, D. Primo Vannutelli (*De Evangeliorum origine*, Roma, Tipografia del Senato, 1923). Le differenze di lin-

guaggio tra i Sinottici sono affini a quelle che si trovano tra le varie versioni greche di libri dell'A. T., p. es. *Daniele* e *Tobia*. D'altra parte è impossibile non riconoscere che tanto *Mc* quanto *Lc* abbiamo utilizzato una fonte scritta, che sarebbe, insomma, il Matteo aramaico. In questo senso vanno interpretate le testimonianze antiche. Le differenze di ordine o di lunghezza sarebbero affatto simili a quelle che si incontrano nei libri dell'A. T. Agli esempi addotti nel primo lavoro, il V. ne ha fatti seguire anche altri, non tutti, com' egli stesso riconosce, di ugual valore probativo, in un articolo recente su quella stessa *R. Bi.* (XXXIV, 1925, pp. 32-53) dove il Lagrange lo aveva criticato abbastanza severamente (XXXIII, 1924, p. 288). Chè, insomma, le sue ricerche, per quanto interessanti, sono puramente linguistiche e si arrestano alla soglia del vero problema critico.

Allo stesso Vannutelli dobbiamo un lavoro sulla questione del termine *Figlio dell' Uomo* (Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923): argomento trattato anche dal Peake (*The Messiah and the Son of Man*, Manchester, University Press, 1924: estratto dal *B. J. R. L.*, v. VIII, 1: genn. 1924) e, incidentalmente, in una monografia di W. H. Cadman, *The Last Journey of Jesus to Jerusalem* (Oxford, University Press, 1923). Il P., molto al corrente della letteratura inglese e tedesca, non conosce però il lavoro italiano; egli rifà la storia recente della questione, ma la sua critica è piuttosto conservatrice. Il termine *Figlio dell' Uomo* è una designazione messianica e fu adoperato da Gesù: e poi esteso alla sua carriera terrena, poichè predisse la Passione e la Morte, avendo compreso che il suo ritorno alla fine dei tempi presupponeva la Crocifissione. Poi subì altre estensioni. Il lavoro del Cadman involve invece l'esame di numerose questioni relative ai Sinottici. Un trattamento alquanto radicale delle fonti, e specialmente di *Mc*, che lascia alquanto perplessi, lo conduce a questi risultati: Gesù lasciò la Galilea in seguito all'ostilità dei Farisei, accordatisi con Erode Antipa, il quale offerse a Gesù la scelta tra il partire e la condanna a morte; non perchè la sua popolarità fosse diminuita. Egli si avviò a Gerusalemme con l'intenzione di proseguirvi la sua missione approfittando delle condizioni favorevoli offerte dalla Pasqua; pur sapendo che questo gli sarebbe costato la vita. Ma Gesù non accettò la Passione perchè s'identificasse col Servo sofferente, nè in base all'idea di una sofferenza vicaria, bensì pensando che la sua morte avrebbe introdotto il Regno, e che dopo la crocifissione egli sarebbe stato rivelato come il Messia dell'aspettativa escatologica, il *Figlio dell' Uomo*. Per questo egli evitò ogni possibile confusione col Messia davidico, re d'Israele. Dopo il tradimento di Giuda, si accorse che il compito in vista del quale era venuto a Gerusalemme

sarebbe rimasto incompiuto: il popolo lo avrebbe respinto, e la penitenza universale non sarebbe venuta. « Nella tristezza della sua disfatta, egli legò a se stesso i discepoli rimasti fedeli nell' Ultima Cena, guarentendo loro che sarebbero stati riuniti a lui dopo qualche tempo; giacchè, sebbene pochi della sua generazione lo avrebbero posseduto, il Regno sarebbe giunto ».

Figlio dell'Uomo in alcuni passi è un'inserzione più tarda, o dovuto a una traduzione errata; quelli in cui il titolo risale a Gesù sono soltanto i luoghi relativi alla Parusia; nessuno di essi è riferibile al periodo della predicazione in Galilea; ma Gesù s'identificò col *Figlio dell' Uomo* apocalittico. Questo è ciò che Giuda rivelò alle autorità. In qualche caso *F. d. U.* è stato introdotto nelle fonti dove Gesù avrebbe adoperato il pronome personale « io ». Questa è la tesi che il Vannutelli sostiene in maniera generale. « Nel dialetto galilaico, al tempo del Salvatore, era nell'uso comune una locuzione corrispondente alla greca υἱὸς ἀνθρώπου con significato di ἄνθρωπος *uomo* »; « l'ostracismo a *Bar '[E]nôsh* non è giustificato »; ma nella maggior parte dei casi non vuol dire nè ὁ ἄνθρωπος in generale, nè ἐκεῖνος, ma semplicemente ἐγώ. Ma non appare allora più plausibile l'ipotesi reciproca, che cioè Gesù abbia detto semplicemente « io » e che il titolo *F. d. U.* gli sia stato attribuito posteriormente, prima nelle parti narrative, e poi anche nei racconti? Questa conclusione parrebbe doversi trarre da uno studio del v. Sybel sulle *Unzioni* (*Zt. NT. W.* XXIII, 1924, pp. 184-193). *Mt.* XXVI, 12, *Mc.* XIV, 8 rappresentano aggiunte dovute alla comunità primitiva; del resto, anche *Lc.* VII, 36-50 è stato rielaborato. Ma perchè? perchè il concetto fondamentale è quello della remissione dei peccati. In principio se ne parlava poco: bisogna dunque distinguere i luoghi nei quali si discute se il Figlio dell'Uomo abbia il potere di rimettere i peccati: *Mt.* IX, 1-8, *Mc.* II, 1-12, *Lc.* V, 17-26. Quelli nei quali si parla semplicemente dell'ἄφεσις ἁμαρτιῶν senza far menzione del donatore o mediatore, derivano da *Q*. Dalle parole di Gesù in *Mt.* XVIII, 21, alla preghiera comune, al *Pater Noster*, alla dottrina del Figlio dell' Uomo è possibile tracciare le varie tappe di una evoluzione graduale. Le preoccupazioni della comunità primitiva appaiono in *Mt.* XIX, 25: e così ἄφεσις ἁμαρτιῶν diventa un termine usato rarissimamente da *Mt* e *Lc*, più frequente nelle leggende dell' infanzia e nelle ultime parole del Risorto: sintomatica è però l'aggiunta di *Mt.* (XXVI, 28) alle parole dell' istituzione eucaristica (cfr. *Mc.* XIV, 24). *Mc* non possiede affatto la formula, chè I, 4 è da considerare da un altro punto di vista. Con questo motivo vengono poi fusi successivamente anche gli altri: l'ultimo

stadio del processo è rappresentato dal IV Vangelo. Ma già nella pericope di *Lc* è ben visibile una costruzione degli epigoni.

Ad un Matteo aramaico, da cui deriverebbero, in maniera diversa, e a dir vero immaginata con una certa complicazione, *Mt* greco e *Lc*, ci riporta, nel suo commento a *Mt* (*Evangile selon St. Matthieu*, Paris, Gabalda, 1923) il padre Lagrange, che si rende conto almeno delle difficoltà e tenta di superarle in maniera criticamente plausibile. Obbiezioni gli sono mosse dal De Bruyne (*R. Bén.* 1923, p. 111): si provi il L. a ricostruire *Mtar.* così come si è fatto per *Q*! E come *Mtgr* abbandona tanto spesso *Mtar.*, testimonio oculare, per seguire *Mc* che non è tale? Quanto a *Lc*, avrebbe conosciuto *Mtar.* attraverso degli estratti, tradotti in greco. Il L. vuol così evitare il sotterfugio di quei cattolici che postulano un *Mtar.* praticamente uguale a *Q*. Ma che cos' altro sarebbero, in sostanza, gli « estratti » utilizzati da *Lc*?

Le genealogie di Gesù in *Lc* e *Mt* sono studiate da G. Kuhn (*Zt. NT. W.* XXII, 1923, pp. 206-228), che si sforza di rendersi ragione del carattere delle liste e di rintracciare, riconducendole in sostanza a estratti da *Cron.* sia in ebraico sia in greco, il nucleo della genealogia primitiva, e i successivi rimaneggiamenti. Anche le notizie date dalla lettera di Giulio Africano ad Aristide rappresentano la stessa tradizione, ma rielaborata ancora, secondo un simbolismo numerico differente, non più fondato sul numero 7.

G. B. King riprende in esame (*H. Th. R.* XVII, 1924, pp. 393 ss.) i testi rabbinici che da Buxtorf e Wettstein, fonti dei commentatori successivi, fino a Strack sono stati recati a illustrazione di Mt. VII, 3-5. La lezione corretta, egli afferma, è *shnjk* e non *'injk*; il contrasto tra κάρφος e δοκός doveva essere sì proverbiale, ma interpretato diversamente: si tratta, generalmente, dell' apologo di un tale che ha rubato una trave per costruirvi sopra una casa, e richiede al vicino la restituzione delle scheggie di cui ha fatto stecchi per i *denti*.

Tralasciamo altri contributi di minore importanza, come quello di E. Hommel (*Zt. NT. W.* XXIII, 1924, pp. 305-310, che riferisce il numero 5 nella parabola delle Vergini ad antiche credenze e cerimonie nuziali (così il IV Vangelo inizia e finisce il racconto della missione terrena di Gesù con due cerimonie nuziali, per indicare in lui lo Sposo celeste, mentre egli è spesso presentato come *corego* nei Padri) o i tentativi di W. Caspari (*ibid.* XXI, 1922, pp. 122-127) o di J. T. Burkalow, *The Lost Prophecy* (New York, Revell, 1924) per trovare nell'A. T. le basi della profezia riferita in *Mt.* II, 23 e quindi l' origine dell' appellativo Ναζωραῖος.

Sul secondo Vangelo si è scritto parecchio. Dal punto di vista filologico, vanno segnalati gli articoli di J. W. Hunkin, *Pleonastic* ἄρχομαι *in the N. T.* (*J. Th. St.*, XXV, 390-402; lu. '24): è un uso proprio dello stile narrativo popolare, e la sua frequenza in *Mc* dipende dal carattere di questo vangelo, e non presuppone la conoscenza dell'aramaico e tanto meno fonti scritte in questa lingua; e del Turner, *Marcan usage* (*ibid.*, pp. 377 ss. e XXVI, pp. 12 ss: ott. '24), dove il plurale *impersonale*, di un verbo con soggetto sottinteso è spiegato come un sostituto del passivo, anche in passi come III, 21, XIV, 1, e anche XV, 10 dove οἱ ἀρχιερεῖς (omesso da *B, fam. 1, ant. lat., syr sin*) rappresenterebbe un'aggiunta al testo originale. Il Plooij nell'*Expositor* del settembre 1924 riprende in esame il dilemma contro il sabato in III, 4, sostenendo, in base al noto codice di Liegi, all'*Armonia* di Zaccaria di Besançon (P. L. 186, 219 s.), ad un'osservazione di S. Girolamo (*In Matt.* XII, 5; P. L. 26, 79) e ad un'omelia di Afraate che originariamente ἀποκτείναι = *mactare*: Gesù avrebbe cioè usato il verbo corrispondente a questo, ma dandogli il significato generale di «uccidere». Poichè il sacrificio era lecito il sabato, l'osservazione contro questo giorno si muterebbe in un'invettiva contro il Tempio e le sue cerimonie; così si spiegherebbe meglio anche *Mt.* XII, 5-7.

Tutto questo sembra alquanto artificioso. Il Riddle segnala invece (*J. R.* VI, 1924, pp. 397-410) quello ch'egli chiama «il motivo del martirio»: *Mc* ebbe, accanto ad altri scopi, quello di funzionare come un primitivo martirologio, additando Gesù come esempio a tutti i credenti. R. pensa alla persecuzione di Nerone, e ritiene perciò il Vangelo scritto a Roma. Infine, il Werner (*Der Einfluss paulinischer Theologie in Markusevangelium*, Giessen, Töpelmann, 1923) tende a ridurre questo influsso ai minimi termini, notando che comuni a *Mc* e a Paolo sono piuttosto le concezioni diffuse nella comunità primitiva, non quelle più particolari e caratteristiche all'Apostolo delle genti. B. P. W. Stather Hunt immagina (*Expositor*, ott. '23) che nella distruzione dei codici durante la persecuzione dioclezianea, uno, diventato poi l'archetipo, abbia perduto prima l'ultimo foglio e poi altri nel mezzo: ciò spiegherebbe come il nostro *Mc* sia incompleto. Invece non ho potuto vedere ancora H. Raschke, *Die Werkstatt des Marcusevangelisten* (Jena, Dieterichs, 1924).

Molto lavoro è stato compiuto sul IV Vangelo. Un buon riassunto dei tentativi di distinguere in esso varie fonti, fino a Loisy e a Faure (*Zt. NT. W.* XXI, 1922, pp. 99-121) esposti con la consueta chiarezza da un punto di vista conservatore, il che in questa materia non è senza vantaggio, è quello del Lagrange (*R. Bi.* XXXIII, 1924, pp.

321-342). Il Tondelli (*Bi.* III, 1922, pp. 15-44) poichè di Giovanni (*il discepolo che Gesù amava*), del Battista, di Filippo, Andrea, Nicodemo, *Giov.* racconta nuovi particolari, ne conclude in favore della piena storicità del IV Vangelo. Se gli argomenti addotti da F. J. Springer a sostegno dell' appartenenza del c. VI al piano originario (*Angl. Th. R.* VI, 132-140, ott. '23) sono tutto quel che si può dire in proposito, il caso dovrebbe sembrare, se non disperato, certo gravissimo. In VII, 38 vi sarebbe un riferimento a noti passi di Ezechiele, Gioele, Zaccaria: ἐκ τῆς κοιλίας è frutto di un equivoco: *Me'iN, visceri,* per *Ma'jaN,* fontana; ὅτι in alcuni casi, come in IX, 17 corrisponderebbe a *De*; *De*, in senso relativo, spiega il frequente e non sempre regolare, uso di ἵνα; tutto questo, ha indotto il Burney a sostenere (v. contro Barnes, *J. Th. St.* XXIII, 419, lu. '22; a favore, Torrey, *H. Th. R.* XVI, 1923, pp. 305-344) *The aramaic origin of the Fourth Gospel* (Oxford, Clarendon Press. 1922). L' autore sarebbe dunque un palestinese, che scriveva però in Antiochia. A conseguenze affini giungeva, indipendentemente, il Montgomery (*The Origin of the Gospel according to John,* Philadelphia, Winston, 1923): termini geografici, dati storici, conoscenza delle istituzioni locali, alcune traduzioni greche di termini semitici, l' uso di costruzioni che ricordano l' aramaico, la stessa assenza del concetto del « Regno di Dio » sono addotti come argomenti che l'autore è un giudeo palestinese ben informato, non fariseo, la cui lingua nativa era l' aramaico. Ad un « giovane, ricco ed influente cittadino di Gerusalemme, in stretta relazione con la famiglia del Sommo Sacerdote, e aderente al partito sadduceo » pensa del resto anche il Garvie (*The beloved Disciple, Studies in the Fourth Gospel*, New York, Doran, 1922) che assegna l' appendice (c. XXI) con altri passi (tra cui VI) ad un redattore; il Prologo, e i passi che rivelano una concezione affine, all' evangelista, (Giovanni il Presbitero?). Questi sta al « discepolo amato », al « testimone », nello stesso rapporto di Marco a Pietro; egli non riprodusse alla lettera l' insegnamento del testimone (la personalità menzionata più su) al quale si può far risalire il corpo del Vangelo, e che mescolava già, nel suo insegnamento, ricordi veri e propri e le sue riflessioni personali.

Alle mediodri note di R. Medici e di G. Banchetti su II, 4, τί ἐμοὶ καὶ σοί (*Bilychnis*, XXII, 1923, p. 330, e XXIII, 1924, p. 111 s.) fanno riscontro quelle, dottissime, del Soutar, del Deissmann e del Moffatt nell' *Expositor* (apr. e mag. '24). Il tentativo del Chiappelli (*Bilychnis*, XXII, 1923, pp. 119 ss.) di dimostrare l'autenticità delle parole di Gesù, *Giov.* II, 10 in confronto dei paralleli sinottici, per quanto dotto e suggestivo, non riesce tuttavia a convincermi.

Nella stessa rivista, C. Reeves Palmer, esaminava dapprima (agosto 1923) le « beatitudini » in *Lc* e *Mt* che si manterrebbe più fedele al carattere della *Q* palestinese. E tutto il discorso della montagna sarebbe stato pronunciato in occasione di una solennità giudaica, ossia la festa dei Tabernacoli. Il monte delle beatitudini cristiane è quello delle beatitudini hasidiche, ossia la collina del Tempio di Gerusalemme. In un articolo successivo (*ibid* nov. '23) egli riprendeva l'argomento con una trattazione più ampia. Una delle questioni più gravi che preoccuparono la comunità primitiva fu quella dei rapporti coi discepoli del Battista: una porzione di questo gruppo è ritenuta dal R. P. anche il « partito di Apollo » a Corinto. Bisognava quindi innalzare Gesù sopra Giovanni, pur senza deprimere troppo nè lui, nè il suo battesimo. Ecco perchè dei Sinottici, *Mc* inizia il racconto dopo l'arresto del Battista, e gli altri due inquadrano diversamente il discorso della montagna. Non v'è dunque ragione di non credere alla storicità di una predicazione di Gesù nella Giudea: egli appare già come profeta in occasione della Pasqua (a Gerusalemme) in *Giov.* II, 23-25. Verso il Capo d'anno (1 Tishri - *Giov.* V, 1) sarebbe avvenuto l'arresto del Battista; nella successiva festa dei Tabernacoli sarebbe stato pronunciato il Discorso della Montagna. Il ministero in Giudea sarebbe durato circa sei mesi: prima della Pasqua va collocato il battesimo di Gesù. Segue la predicazione in Galilea, che s'inizia con la chiamata dei discepoli, dalla quale *Mc*, interprete di Pietro, inizia il suo racconto. *Mt* e *Lc* seguono lo schema di *Mc*, ma tradiscono anche il rispetto per *Q*, in cui l'arresto del Battista era un puro episodio, precedente l'andata in Galilea, e che inseriva il discorso della Montagna nel momento di transizione tra la prima campagna e la seconda, in cui Gesù è riconosciuto come Messia, e che termina con l'ingresso in Gerusalemme. Anche per ciò *Mc* che vuol ridurre il Battista a semplice precursore, tace della predicazione iniziale. *Giov.* cerca di conciliare le due tradizioni, ma in maniera disordinata; del resto, un frammento della tradizione primitiva si ha in *Lc.* IV, 44, dove il testo migliore, secondo R. P. *(aleph*, B, C, L, ecc.) ha: ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Ἰουδαίας. La medesima tendenza, a ritrovare delle fonti di un certo valore storico soggiacenti al IV Vangelo, distingue il libro recente del Goguel *(Le Quatrième Evangile*, Paris, Leroux, 1924, II vol. dell'*Introduction* cit.). Quasi duecento pagine sono dedicate alla storia della critica e ad un esame dei dati tradizionali. A redattori posteriori sono dovute alcune glosse: I, 15 e V, 28-29; ad un editore spettano il C. XXI ed i tratti relativi al discepolo amato: XIII, 21-30; XIX, 24 *b*, 25, 26-27; 31-33 e 36-37; infine, forse, V, 32 *b*. Aggiunte dell'evangelista alla sua opera

primitiva sono XV-XVII; V, 34-35, 37-38, 41-44; VII, 37-44; IX, 18-24; la resurrezione di Lazzaro XI, 1-54 e le allusioni in XII, 1; 9; 10; 17-19.

Accanto alla tradizione sinottica (specialmente *Lc)* l'evangelista ha conosciuto anche altre fonti, talune antiche ed eccellenti, di cui non è però possibile affermare l'unità e l'omogeneità (sarebbe lungo riprodurre le minute indagini del G., che sembra d'altronde tema di giungere a conclusioni troppo rigide e schematiche). « La tradizione sinottica non può più essere considerata, nel momento attuale, come un criterio infallibile che permetta di giudicare e condannare la tradizione giovannea ». Quanto all'autore, al luogo, e alla data, il G. propende, senza però pronunciarsi nettamente, per il Presbitero; per la Siria (ammettendo almeno un *sostrato* linguistico aramaico; ma le due tradizioni asiatica e siriana non sono inconciliabili) e per gli anni 90-110.

In confronto dell'esame minuzioso e prudente del G., il Delafosse *(le quatrième évangile*, trad., introd. e note: Paris, Rieder, 1925; colleg. *Christianisme*, n. 5) mostra di saper sostenere con sottigliezza di argomenti e in una forma brillante una tesi pochissimo probabile. Il Cristo giovanneo rinnega Maria (II, 1-12), l'A. T. e Mosè e i profeti (p. es.: VIII, 17; X. 8) combatte il principe di questo mondo (V, 19; XIX, 11) che è Satana ed è venuto a rivelare Dio agli uomini (VII, 29; VIII, 19 ecc). La nascita carnale è per lui opera diabolica, ed egli respinge la risurrezione della carne: è dunque un essere spirituale. Tutto questo è puro marcionismo. Ma il Vangelo subì poi aggiunte relative al corpo carnale del Cristo, al pane di vita, al Verbo (la redazione originale del prologo aveva soltanto *la luce)* X, 9*b*, 11-12, 13*b*-15; altri tratti nel racconto della risurrezione, e riferimenti all'A. T: e le allusioni al Paracleto, cioè ad un uomo: Montano. Il IV Vangelo è dunque un'opera marcionita composta in Asia prima che Marcione venisse a Roma, in due volte, verso il 135, e pochi anni dopo, con l'aggiunta del c. XXI e della maggior parte dei discorsi degli addii; divenuto presto popolare, esso è stato completato « dans un esprit catholique » ad opera di un montanista, verso il 170-175. L'attribuzione a Giovanni è opera del redattore « cattolico » che ha utilizzato il discepolo amato creato dal redattore marcionita. Giustino avrebbe conosciuto *Giov.* nella seconda redazione marcionita, e sarebbe stato utilizzato dall' interpolatore cattolico; il D. crede davvero di aver dimostrato *(R. H. L. R.* VIII, 1922, pp. 303 ss.; 477 ss.) che la corrispondenza d' Ignazio è una « fabrication postérieure à 150 » e che la lettera di Policarpo agli Efesini non è anteriore alla metà del II secolo. Ma il nome di *avversario* per designare il Diavolo è comune ai Sinottici e non solo greco, ma ebraico, e altrettanto si deve dire del contrasto tra *questo mondo*, e *questo secolo* e il

futuro. Questa obbiezione, che non è del resto la sola possibile, nè forse la più grave, non è stata preveduta dal D. La tesi del quale malgrado una certa apparenza esteriore di logicità, non sembra debba raccogliere molti suffragi da parte dei competenti.

Da segnalare, infine, sono gli articoli del P. Lagrange sui precedenti del *logos*. (*R. Bi.* XXXII, 1923).

S. Paolo. — Nulla più che un onesto sforzo per presentare a dei lettori ignari la vita di S. Paolo e il contenuto delle sue lettere, in maniera approssimativa, è il volumetto di H. Coates, *The Letters of Paul the Apostle* (London, R. Scott, 1925). Un contributo interessante è quello di A. H. Mc Neile, *N. T. teaching in the light of St. Paul's* (Macmillan Co., 1923) che spiega i vari tipi di teologia degli scritti neotestamentari dal punto di vista delle loro relazioni con la dottrina di S. Paolo.

R. J. Rose, studiando *The Clausulae of the Pauline Corpus* (*J. Th. St.* XXV, 17-43, ott. '23) conclude, tra l'altro che in Fil. IV, 7 va letto ὑπερέχουσα παντὸς νοός, e che Rom. I, 29-30 non è prosa ma brutti versi (il primo e l'ultimo incompleti) non però impossibili nella commedia nuova o in qualche scritto satirico stoico o cinico: dunque una citazione. In Corinto vi erano dei convertiti dal gentilesimo non ancora persuasi che Cristo li potesse proteggere contro i demoni; in Roma i primi convertiti provenivano dai misteri, dov'erano stati avvezzati a pratiche ascetiche. I primi andavano persuasi ad aver fiducia, i secondi a non esagerare nelle astinenze: S. Paolo vi riuscì evitando ogni formazione di sette, nota M. Rauer (*Die Schwachen im Korinth und Rom*. Freiburg i. Br., Herder, 1923). Un' interpretazione nuova di I Co. XV, 29 è data dal Preisker (*Zt. NT. W.* XXIII, 1924, pp.). È una pratica di carattere escatologico: sorse quando si pensò che il battesimo fosse necessario per appartenere al numero degli eletti, concepito come limitato; quindi quanto più presto fosse stato raggiunto, tanto più prossima la fine. La Sim. IX del *Pastore* di Erma conferma questa interpretazione, che permette di collegare meglio il passo con il contesto. Poichè Χλόη è spesso detta Demetra, « quelli di Cloe » (I Cor. I, 11) sarebbero, secondo Hitchcock (*J. Th. St.* XXV, 163-7, genn. '24) affiliati a qualche mistero, estranei ai partiti di Corinto. Un testo, il Γνώμων τοῦ ἰδίου λόγου usato dagli agenti delle imposte, e pubblicato nel 1919 dallo Schubart, (*Berliner Griechischer Urkunden*, V; § 47) contiene il termine ἀπαρχή (τέκνων) nel senso di certificato (di nascita): C. H. Stuart Jones lo riavvicina (*J. Th. St.* XXIII, 282 s; apr. 22) a Rom. VIII, 23. Interessanti riscontri a I Cor. V, 9 ss; XI, 5 ss. pubblica H. Koch (*Zt. NT. W.* XXXI, 1924, pp. 137-

140). Il Knox propone una correzione al μηδένα σαίνεσθαι di I Tess. III 3 (*J. Th. St.* XXV, 290; apr. '24): παθαίνεσθαι. Il Parry, in base ad una nota dell'Hort propone invece (*ibid.*, p. 405) σιαίνεσθαι, a cui aveva già pensato il Milligan. *La via lunga ne sospigne.* Basterà dunque accennare agli articoli sull'etica paolina di Bultmann e di Windisch (*Zt. NT. W.* XXIII, 1924, pp. 123-141 e 265-281) e al volume di V. Macchioro: *L'origine orfica della cristologia paolina*: chi ci tenesse a conoscere il mio giudizio lo può trovare in *Bilychnis*, XXII, 1923, pp. 357-61.

Non molto vigorosa, nè in tutto efficace è la risposta di A. Bonucci ad A. Omodeo (*S. F. R.* IV, 1923, 425 ss.) che replicava ad una recensione del Bonucci stesso (*ibid.* 234 ss.) al suo volume: *Paolo di Tarso, Apostolo delle genti.* (*Storia delle Origini Cristiane* III. Messina, Principato, 1923. *Studi filosofici diretti da G. Gentile.* n. 13). Egli dice di aver voluto «restaurare almeno con approssimazione il mito dell'uomo divino nella forma giudaica da cui dovette prender le mosse Paolo». Perciò l'O. ha tentato di ricostruire la fede, l'esperienza e le concezioni religiose di S. Paolo in base alle sue dichiarazioni posteriori alla conversione, negando quindi ogni svolgimento successivo, specialmente a contatto con la vita e l'esperienza religiosa associata delle comunità: il che rende vano e contradittorio, tra l'altro, accettare (p. 247) la tesi del Deissmann sul carattere occasionale delle lettere. Ma sopratutto il tentativo di ricostruire le concezioni religiose dell'ambiente farisaico, in cui Paolo ricevette la sua prima formazione, è fallito. Esso richiedeva del resto ben altra conoscenza delle fonti, che non possegga l'O. Tralasciamo le trascrizioni errate e le traduzioni imprecise, anche dal greco (p. es. οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, I Tess. V, 1-2: *non abbiamo bisogno di scrivervene,* p. 251); ma perchè ricorrere a *IV Esdra* e a *II Baruch*, posteriori alla profonda crisi subita dal Giudaismo dopo gli avvenimenti del 70, che esasperarono ogni forma di aspettativa escatologica, e ignorare invece i *Salmi di Salomone*? È un vero peccato che l'O., a cui era precluso, nella maggior parte dei casi, l'accesso diretto alle fonti, si sia lasciato guidare da scrittori, dei quali non è possibile fidarsi che fino ad un certo punto. Così egli ignora completamente le dottrine rabbiniche sul pentimento-conversione, che avrebbe potuto conoscere attraverso Schechter (*Some aspects of rabbinic Theology*, New York, 1909) e Montefiore (*J. Q. R.* XXI, 1903-04, pp. 209-257). Così l'O. ritiene che il Giudaismo credesse in potenze intermediarie tra l'infinito e il finito, cioè concepisse Dio come trascendente, nel senso più esatto della parola: pure afferma che «il monoteismo giudaico non fa mai un'astratta affermazione di teismo nazionale» (p. 29) il che è più vicino al vero. Ma allora come si può porre tra le potenze soprannaturali intermedie il *Figlio*

dell'Uomo, per dire poi che esso «ha molte somiglianze col *Logos* di Filone» il quale va posto «in dipendenza della tradizione escatologica giudaica?» affermazione questa, di cui non sarebbe superflua la dimostrazione, tanto più che l'O. stesso riconosce, nella filosofia filoniana, influenze platoniche e stoiche (p. 304, n. 1).

Il *F. d. U.* è, naturalmente, quello delle *Parabole* (cc. 37-71) di *Enoch etiopico*. A proposito del quale, non ho che da ripetere quanto, del resto sulle traccie del Moore (in Foakes Jackson e Lake, *Beginnings of Christianity. Proleyomena*. 1; Macmillan Co., 1920: spec. p. 355), ho scritto altrove: il voler prendere questo passo isolato per ricavarne la dottrina messianica di tutto il Giudaismo è per lo meno un errore di metodo. Del resto, il carattere di commento midrascico a *Daniele* di questo passo (l'A. applica al *Figlio dell'Uomo* la designazione «unto» di *Ps.* II, 2) è per me chiaro, benchè non possa qui dilungarmi a darne la dimostrazione. Inoltre l'apocalittista sembra assai più preoccupato del giudizio finale, che non del Messia. Che mettendosi sulla via percorsa dall'Omodeo non si arrivi a nessun risultato positivo, non si riesca cioè a scoprire una sufficiente spiegazione del passaggio di Paolo ad una nuova posizione religiosa, sembra pensare anche il Mundle *(Das religiöse Leben des Apostels Paulus*, Leipzig, Hinrichs, 1923), il quale fissa come centro dell'esperienza religiosa di Paolo la fede nel Cristo risorto, che prende il posto tenuto nel Giudaismo dalla Legge.

Il misticismo di S. Paolo è rilevato opportunamente dal M. ma assai meglio in un opuscoletto di poco più di 40 pagine, da Hans Leisegang *(Der Apostel Paulus als Denker*, Leipzig, Hinrichs, 1923), il quale cerca di stabilire qual'è la *Denktechnik*, com'egli la chiama, di Paolo. Il pensiero dell'Apostolo oscilla, come un pendolo, tra concetti contraddittori, ciascuno dei quali a sua volta ne genera altri. Paolo pensa come un mistico: e in base alla sua concezione della salvezza egli costruisce tutta una filosofia della storia e della vita religiosa. Sono poche pagine, piene di osservazioni finissime, e che terminano con una serie di considerazioni generali molto acute. Un libro accurato è quello del Tischleder sulla condizione della donna secondo S. Paolo (*Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heil. P.*, Münster i. W., Aschendorff, 1923; *N. T. Abhandlungen*, X, 3-4). Pure brevissimo, e interamente spoglio di ogni apparato erudito, talchè difficilmente il lettore ordinario potrebbe rendersi conto della solidissima impalcatura critica, è il *Profilo* che del Santo ha tracciato recentemente E. Buonaiuti *(S. Paolo*, Roma, Formiggini, 1925). Le speranze messianiche del Giudaismo sono ricostruite in base a testi sicuramente farisaici e pre-cristiani; della conversione, il celebre episodio sulla via di Damasco rappresenta il momento

culminante ma essa è il risultato di un lento e graduale processo, durante il quale non è improbabile che Saulo abbia voluto conoscere i principi del Cristianesimo che perseguitava; l'« Apocalissi » di II Tess. e le lotte dei partiti a Corinto sono ricostruite come il B. aveva già fatto in precedenti articoli (cfr. *Saggi sul Cristianesimo primitivo*. Roma 1923, pp. 11-26 e *R. R.* I, 1925 pp. 14-34); Paolo è ad Atene nel 50; ad Efeso nel 55 scrive le lettere ai Corinzi e, non molto dopo, da Corinto (dopo la riconciliazione, estate del 56?) Gal. e Rom. prima di recarsi a Gerusalemme. Queste le principali tesi critiche ma il pregio è nella viva e sagace interpretazione della vita religiosa dell'Apostolo, di cui tutti i tratti essenziali sono lumeggiati con efficacia singolare, e con sicurezza mirabile, in una forma piana e, al tempo stesso, molto suggestiva.

Malgrado quella che si può chiamare una vera e propria requisitoria contro la genuinità delle Pastorali, nel loro complesso, fatta dall'Harrison *(The Problem of the Pastoral Epistles.* Oxford, 1921), il Lock, nel suo notevole commento *(The Pastoral Epistles.* nell'*International Critical Commentary.* Edinburgh, Clark, 1924) non assume una posizione netta a questo riguardo. Ad ogni modo, però, *episcopo* e *presbitero* sono due nomi diversi per il medesimo ufficio. Le influenze del pensiero ellenico sono riconosciute e messe in luce; qualche volta le somiglianze di linguaggio gli impediscono di vedere le differenze di pensiero, e su taluni punti (p. es. le eresie) si desidererebbe una trattazione più ampia. Dalle stesse lettere, in base ad uno spostamento (II Tim. IV 9-20 fino ad ἀσθενοῦντα andrebbe inserito in I Tim. VI, 21 fra ἠστόχησαν ed il saluto finale) e ad altri dati, T. W. Llynû Davies, nell'*Expositor* (giugno 1924) muove ad uno spostamento della cronologia dell'epistolario: *A*) I e II *Tess.; B*) *I Cor., Ti, Efes., Filem., Coloss. Gal., II Tim* (nel testo da lui restaurato) *II Cor., Rom:* scritte, le prime quattro da Efeso, le ultime da Nicopoli; *C*) *II Tim., Filipp.* durante la cattività. Ma non si può dire che egli abbia previsto tutte le difficoltà, nè che riesca veramente a convincere. Nel numero di ottobre della stessa rivista l'Hitchcock ricerca quello che si potrebbe chiamare il substrato latino di Filipp. Coloss. Filem. Efes. In base ad argomenti linguistici, il Rose *(J. Th. St.* XXIV, 17 ss; ott. 23) pone *I Tim.* come la più lontana delle Pastorali dello stile paolino. Il Commento del Windisch a *II Cor.*, nella collezione del Meyer, mi è rimasto finora inaccessibile.

Atti, Epistole, Apocalisse. — La stessa cosa debbo purtroppo dire di quello del Moffatt ad *Ebr.* nell'*International Critical Commentary.* Il Wuddell nell'*Expositor* del sett. 1923 si occupa di coloro ai quali è

stata diretta: un gruppo di giudaizzanti probabilmente alessandrini, molto fieri della loro superiorità intellettuale, e amanti di una complessa e dotta esegesi biblica. Nel numero precedente della stessa rivista, Rendel Harris interpreta il νόθοι di XII, 8 nel senso antico di «non cittadino» qual'era chi non discendeva da due cittadini ateniesi, p. es.; il pensiero va da costui, che è privo di diritti, se non passi attraverso un' iniziazione (la παιδεία) alla legge secondo la quale erede è il primogenito: e di qui ad Esaù, ecc. Il Furlani (*S. F. R.* III, 1922, pp. 257-271) spiega ὑπόστασις di I 3 nel senso di *forza* o *potenza* o *energia* pur ammettendo di non poter citare altri esempi, ma solo accezioni affini, promesse per un'altro articolo, che non sono riuscito a ritrovare; lo stesso termine in VI, 1 è spiegato dal Mathis *realizzazione* e dal Murillo *fondamento* (*Bi.* III, 1922, pp. 79-87 e 87-89). Sull'epistolario giovanneo debbo limitarmi a segnalare gli articoli del Wendt (*Zt. NT. W.* XXI, 1922, pp. 38-42 e XXIII, 1924, pp. 18-27). Di *I Pe*, per negare che IV, 15-16 contenga alcuna allusione ad un processo subito dall'apostolo, o alle lamentele posteriori dei cristiani di essere perseguitati *per il nome* (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ «is merely borrowed from the language of book-keeping and means no more than *under this account*») o che essa si riferisca comunque alla persecuzione neroniana e per sostenere che potrebbe essere stata scritta benissimo da Babilonia, si occupa E. T. Merrill (*Essays in Early Christian History*, Macmillan Co., 1924, spec. pp. 61 e 280).

Il Ropes, in una nota (*H. Th. R.* XVI, *cit.*) crede che ad *Atti* II, 1 ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς il soggiacente originale aramaico dovesse dire «quando le settimane furono compiute»: questa è la sola spiegazione plausibile del testo greco, che conferma la nota tesi del Torrey sulla fonte semitica dei primi 15 capitoli.. Il De Zwaan l'ammette solo per I, 1*b*-V, 6 e IX, 31-XI,18: il greco particolare, con risonanze semitiche appartiene al genere letterario speciale, la «prosa sacra»: conclusione che assomiglia a quelle di altri studiosi per altri scritti neo-testamentari, già riferite. Questo studio fa parte del II volume di Prolegomeni agli *Atti*, nei *Beginnings of Christianity* di Foakes Jackson e Lake (Macmillan, 1922). Il Clarke sostiene l' imitazione della LXX, e il Burkitt constata che il Vangelo di *Lc* è, rispetto a *Mc* una opera storica del tutto nuova. Luca, scrivono gli editori, non cucì insieme le sue fonti alla maniera semitica, ma le rielaborò, come i greci, per i quali la storia era principalmente un genere letterario. III, 1-IV, 35 dipendono da una fonte galilea, I-II e V, 17-42 da una gerosolimitana. In VI-VIII si riscontrano dei doppioni; XI, 19-30 e XII, 25-XIV 28 dipendono da una fonte antiochena; XV, da una gerosolimitana: la

visita di S. Paolo a Gerusalemme in VI è la stessa narrata in XV. I *frammenti in* « noi » *(Wir-stücke, We-fragments)* sono opera di Luca, compagno di Paolo; a questi furono aggiunte le parti narrative. D'altro canto, erano già state unite in un racconto seguito le varie tradizioni locali (di Gerusalemme e di Antiochia). Un redattore, l'*Auctor ad Theophilum*, che aveva anche preoccupazioni apologetiche, riunì, al tempo dei Flavi, tutto questo materiale; l'opera fu poi distinta in due libri, che subirono un'ulteriore revisione del testo. Quanto all' identità dell'autore di *Lc* e di *Atti*, i dati tradizionali sono esposti dal Cadbury, e discussi, in difesa e contro la tradizione, dall'Emmett e dal Windisch. Indi è esposta la storia della critica, e, in una serie di appendici, sono trattati altri punti minori: notevole quella del Coulton, dedicata principalmente alla *Legenda major* di S. Francesco, di S. Bonaventura, che costituisce una singolare conferma indipendente della tesi dello Schmidt sulla somiglianza delle letterature neotestamentaria e francescana. Il Chambers, (*J. Th. St.)* XXV, 160-163, ge. '24) riesce a dimostrare che l'asserita ricchezza del vocabolario di Luca è una leggenda: IIIº e IIº *Macc.* e Tucidide I, 1-127, se si fa il dizionario di *Atti* uguale a 100, hanno rispettivamente 150,47; 148,63; 108,64. Il che conferma che la verbosità non è di per sè sola indizio di eleganza stilistica. De Zwaan (*H. Th. R* XVII, 1924, pp. 95 ss.) applica invece ad *Atti* la tesi, evidentemente di moda dopo il commento del Charles all'*Apocalisse*, che tutto quello che turba la critica è effetto dell' intervento di uno o più discepoli, i quali avrebbero pubblicato dopo la morte di Luca il lavoro rimasto incompiuto.

Ma è notevole che, precisamente quando l'attenzione di molti critici, lasciando da parte il IV Vangelo sul quale pareva raggiunto un soddisfacente grado di accordo, si rivolgeva agli *Atti*, il primo è tornato quasi improvvisamente alla ribalta, ed i secondi vengono un po' trascurati. Non minore curiosità desta ora l'Apocalisse. Oman (*Book of Revelation*, Cambridge University Press, 1923) partendo dalla supposizione che le due donne di XII, 6 e di XVII, 1 debbano rappresentare due concetti paralleli, ritiene che Babilonia simboleggi la sovranità di questo mondo, e l'altra donna, quella di Dio e del Cristo. La sovranità non è dunque l' impero del mondo, che è la bestia: ma la caduta dell' impero e quella di tutta la civiltà mondiale sono avvenimenti diversi, il primo dei quali deve precedere il secondo. Fatte le prime trasposizioni, l'O. si è accorto che il libro è scomponibile in sezioni le quali, toltene alcune glosse, hanno la stessa lunghezza: questo è diventato poi un criterio per scoprire altre interpolazioni. Naturalmente anche qui si deve immaginare l' intervento di un editore che non ha capito nulla del libro originale. Il quale, scritto da un Giovanni in Patmos,

colonia di deportati, sotto Domiziano e probabilmente nell'89, viene «riordinato» dall'O. come segue: I 9 - III, 22; X, 1-10, XXII, 6-8, X, 11-XI, 13; XII, 1 - XIV, 5; XV, 5 - XVI, 14 e 16; XIX, 11 - 16, XIV, 19-20, XIX, 17-21; VI, 2-17; XVI, 17 - XIX, 9*a*; XXI, 9 - XXII, 5 e 10 - 17; XVI, 15, XIX, 9*b* - 10, XX 1-10, IV, 1 - VI, 1; VII, 1 - IX, 21; XI, 14-19 e XIV, 6-11; XIV, 12-19*a* e XV, 1-4; XX, 11-XXI, 8. Invece, I, 1-8, e XXII, 18-21 sono opera dell'editore, insieme con altre glosse. Vengono soppressi o modificati ἑπτά... ἑπτά in VIII, 6; XIII, 18, il numero della bestia, in 1260 (1000 + 60 + 200: χξσ'); VI, 16 (ὀργῆς τοῦ αὐτοῦ); XVII 9 (ἑπτὰ ὕδατα); XIX. 10 (μαρτυρίαν τῶν προφήτων); VIII, 2 (τρεῖς σάλπιγγες); IX, 14 (λέγον τῷ πρώτῳ); XX, 13 ('επ'αὐτήν). Obbiezioni e quesiti se ne potrebbero fare in gran numero; in verità c'è da chiedersi, se il metodo non si possa applicare ad altre opere dell'antichità, e a quali risultati non si giungerebbe.

Della setta dei Nicolaiti si è occupato invece A. Harnack, senza dire gran che di nuovo (*J. R.* luglio 1923) e dei quattro cavalieri (VI, 4 ss.) il Baldensperger (*R. H. Ph. R.* IV, 1924, pp. 1-31) ha dato una interpretazione astrologica: sono quattro segni dello zodiaco, *Leone* (accompagnato dal *Cane*. detto τοξευτής), *Bilancia*. *Scorpione*, *Vergine* (detta ξιφήρης), che l'A. ha preso a prestito dalla precedente letteratura apocalittica.

Equilibrato, e tutt'altro che troppo incline ad accogliere tutte le tesi del Charles è il commento del Loisy (*L'Apocalypse de Jean*, Paris, Nourry, 1923). Un' introduzione di 59 pagg. riassume la storia della critica e le opinioni del L. Il libro nel suo insieme è *uno:* ma vi sono delle fonti, ed è riconoscibile l' intervento di un editore, che si preoccupò di rendere accetto a tutte le comunità un libro diretto alle chiese dell'Asia da un profeta della regione, un Giovanni, d'altronde sconosciuto, verso il 95. L' importanza dell'*Apoc.* consiste appunto in questo, che essa ci rivela le credenze di queste comunità: il libro sembra scritto piuttosto per rianimare che per soddisfare le aspettazioni apocalittiche, già alquanto moderate negli editori, che ne prepararono l'accoppiamento al IV Vangelo. Infine esso rivela come la speranza cristiana si affermasse per mezzo di simboli delle Apocalissi giudaiche, trasferiti nel «mistero cristiano». Loisy è insomma dominato da preoccupazioni storiche e lascia un po' da parte le spiegazioni simbolistiche troppo ricercate. È strano sentir dire che prende le mosse da lui il van Gennep, per sostenere un'altra tesi (*R. H. R.* CXXXIX, 1924, pp. 163-182) che è nuova, questo sì: l'*Apoc.* è il rituale d'iniziazione d'una setta giudeocristiana dell'Asia, di cui Giovanni era a capo, e che, respinta dalle

altre chiese, tentava di conquistarle: indi le minacce e le promesse. L'apparizione del Cristo è la descrizione di un'immagine; il 666 può essere il nome della setta, o una parola qualunque, con significato simbolico; il divieto d'acquistare o vendere trova riscontro in certe sette segrete degli Stati Uniti, alle cui iniziazioni il v. G. dice di aver assistito; la *Nuova Gerusalemme* tutta di pietre preziose può essere un oggetto mostrato durante il culto, forse proveniente da un tesoro regio e custodito in qualche santuario. I paralleli più conclusivi vanno cercati nelle religioni popolari dell'India e della Persia. È necessario avvertire che tutto ciò interessa ma non persuade?

E qui chiudo. Del lavoro compiuto sugli Apocrifi lascio parlare chi redigerà il Bollettino di storia del Cristianesimo antico.

Roma. ALBERTO PINCHERLE

RECENSIONI

CHARLES H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge, Harvard University Press. 1924.

Degli studi pubblicati in questo nuovo volume del valoroso medievalista dell' Università Harvard, alcuni erano già apparsi in riviste ed in varie occasioni, altri sono del tutto nuovi, tutti insieme costituiscono un'utilissima ed in molti punti originale ricostruzione storica di certi aspetti speciali della cultura del secolo decimosecondo e del principio del decimoterzo. I capitoli si raggruppano principalmente su due soggetti: il primo concerne le traduzioni di opere filosofiche e scientifiche fatte dall'arabo e dal greco in latino, nella Spagna, in Sicilia, nell'Africa del Nord ed in altri paesi; traduzioni che segnano il principio di quel periodo di rifioritura filosofica di cui i grandi scolastici segnarono l'apice.

Il secondo gruppo di capitoli illustra i metodi e i criteri scientifici usati in quel tempo e in modo speciale lo svilupparsi del metodo sperimentale. Quantunque il libro non si occupi direttamente di storia o filosofia religiosa, è ovvio che le ricerche in tale campo debbano indirettamente gettare molta luce anche sulla storia del Cristianesimo medioevale e sulla elaborazione filosofica della teologia nei secoli decimosecondo e decimoterzo.

Il libro si apre con un denso capitolo (I traduttori dall'arabo in Ispagna) sul posto che occupa la Spagna nell'introduzione della scienza araba in Europa. Mentre nei centri di cultura spagnuola, arabi e giudei davano un considerevole contributo alle scienze, l'elemento cristiano sino al principio del secolo decimosecondo vi si mantenne quasi intieramente estraneo, e quando la Spagna divenne un centro di attrazione per i dotti occidentali, l'impulso ad interessarsi della scienza araba venne più dal di fuori, da uomini di varia origine. I nomi più importanti sono quelli di Adelardo di Bath (Cap. II) maestro del re Enrico II, viaggiatore instancabile, studioso e traduttore di libri di matematica, di astronomia, di astrologia e di filosofia: e quelli di Ermanno di Carinzia (Cap. III) e Ugo di Santalla (Cap. IV). L'astronomia dei computisti della scuola di Chartres è oggetto di un lungo studio (Cap. V), onde servire come sfondo storico che spieghi la seguente rapida diffusione in occidente della fisica di Aristotele e dell'astronomia di Tolomeo. L'Inghilterra non rimase estranea a questo movimento, ma tutta una schiera di studiosi poco noti come Gualcherio di Malvern, Pietro Alfonso, Roberto di Chester, Ruggero di Hereford, Daniele di Morley e Alfredo di Sereshel (Cap. VI), studiarono in Ispagna e diffusero poi nel loro paese la scienza greco-araba. Alfredo di Sereshel (Alfredus Anglicus), il cui trattato *De Motu Cordis* è stato pubblicato recentemente dal Baeumker (Beiträge z. Gesch. d. Philos.

d. Mitt. XXIII, 1923) ha grande importanza per la penetrazione aristotelica nell'Europa, avendo egli avuto senza dubbio una larga conoscenza di molti trattati dello Stagirita, che cita abbondantemente, più di ogni altro autore latino contemporaneo. Con Alfredo il movimento passò dalla sua fase astronomica e matematica, a quella in cui l'interesse si concentrò più nella filosofia naturale e nella metafisica e diede origine alle grandi correnti filosofiche del secolo decimoterzo.

L'opinione tradizionale che le Crociate fossero state un largo canale per cui la cultura araba ed orientale si diffuse nei circoli degli studiosi occidentali, è presa in esame nel Cap. VII (Traduzioni in Siria durante le Crociate), raggiungendo, in base alla documentazione esistente, la conclusione che i contributi scientifici e le traduzioni dovute alle comunicazioni ristabilite dalle Crociate furono per quel periodo ben povera cosa. Stefano di Pisa (noto sotto il nome di Stefano d'Antiochia) e Filippo di Tripoli sono i due nomi che si connettono a quel movimento. A proposito di Stefano, l'autore nota che i pisani avevano già contribuito alla scienza occidentale sin dal 1114, con la traduzione di un'opera araba di medicina; e contribuirono molto più dopo con le traduzioni di Leo Tuscus, di Ugo Eteriano e specialmente di Burgundio. Che Stefano abbia fatto in Antiochia la sua traduzione del *Liber Regalis* è definitivamente provato. Ugualmente definitiva ci sembra l'identificazione di Filippo di Tripoli, il traduttore del famoso trattato pseudo-aristotelico *Secretus Secretorum*, con Filippo di Foligno, nominato da Gregorio IX canonico di Tripoli nel 1227; e di cui l'autore, servendosi dei registri papali, segue le vicende sino al 1259. Col capitolo VIII entriamo nella fase greca della rinascenza medioevale, esaminata minuziosamente con uno studio esauriente dei traduttori siciliani (Cap. IX), di quelli dell'Italia del Nord (Cap. X) e delle versioni degli *Analytica Posteriora* di Aristotele (Cap. XI). L'importanza per il movimento scientifico medioevale di queste prime traduzioni dal greco, non è stata apprezzata sufficientemente dagli storici e quindi l'autore dedica a questo argomento tre lunghi capitoli, in cui ne ricostruisce le fasi principali e discute i vari problemi riguardanti gli autori, il tempo e l'influenza esercitata dalle varie traduzioni.

La Sicilia del periodo normanno è il centro più importante di questo lavorio intellettuale che ristabilisce le comunicazioni dirette tra l'occidente e la tradizione scientifica e filosofica greca. Circa il 1160 è la data che l'autore assegna alla traduzione fatta in Sicilia dell'Almagesto da uno sconosciuto, anteriore perciò di quindici anni alla traduzione dello stesso fatta da Gerardo di Cremona, ma dall'arabo e non direttamente dal greco. Ma i due nomi più importanti tra questi più antichi traduttori dal greco, sono quelli di Enrico Aristippo e di Eugenio di Palermo. Il primo si occupò più di filosofia, il secondo di matematiche. Oltre ad alcune opere di Gregorio Nazianzeno e alle Vite di Diogene Laerzio (traduzioni che non sono arrivate sino a noi), Aristippo tradusse il Menone ed il Fedone di Platone e queste traduzioni furono l'unico mezzo per

cui i due dialoghi vennero a conoscenza dei dotti latini, sino alle nuove traduzioni del secolo decimoquinto. La Metereologia di Aristotele tradotta da Aristippo ebbe larga diffusione e diede occasione al traduttore di studiare più a fondo certi problemi e di intraprendere delle rischiose esplorazioni nel cratere dell'Etna. L'ammiraglio Eugenio di Palermo, noto anche per una collezione di epigrammi, tradusse gli *Optica* di Tolomeo ed aiutò largamente nel suo lavoro l'anonimo traduttore dell'Almagesto. A proposito della profezia della Sibilla Eritrea (Holder-Egger, *Italienische Prophetien des 13 Jahrhunderts*, in Neues Archiv, XV, 155-173, XXX, 323-335), l'autore osserva con ragione che, non ostante nella lezione a noi pervenuta essa contenga elementi connessi con il movimento gioachimita, pure il contenuto fondamentale di essa è di origine orientale e ben più antico, e quindi può benissimo prestarsi fede all'attribuzione che nei manoscritti si fa della traduzione greca dal caldeo ad Eugenio di Palermo. Gli elementi posteriori vi sarebbero stati aggiunti dopo, durante le parecchie redazioni subite dalla profezia.

Non meno interessante e minuzioso è lo studio che l'autore consacra ai traduttori dell'Italia del Nord, cominciando dai teologi che disputarono con i greci sul valore delle accuse contro la Chiesa latina. Ma oltre ad una discussione esauriente dei lavori di Ugo Eteriano e del suo fratello il cardinale Leo Tuscus e del nipote Fabricio, l'autore ha dedicato pagine interessanti a figure meno note, quali Pasquale Romano traduttore di quel curioso libro detto *Kiranides* e Maestro Filippo, medico di Alessandro III. I lavori di Burgundio da Pisa sono messi in piena luce, ma la contribuzione più originale di questo capitolo alla conoscenza dell'argomento, è quella concernente Mosè da Bergamo, già noto alla storiografia italiana, ma poco o niente sinora conosciuto come grammatico e traduttore dal greco. Nella storia intellettuale del Medio Evo, uno dei fatti più fondamentali è l'influenza persistente ed invadente degli scritti di Aristotele. L'autore segue e ricostruisce mirabilmente il processo di espansione aristotelica, studiando le varie questioni del tempo, del luogo e degli autori delle varie traduzioni e la presenza di manoscritti nei vari centri di cultura e monasteri del secolo decimosecondo. La oscura tradizione su Giacomo da Venezia riceve un po' di luce da una notizia derivata da un manoscritto della cattedrale di Toledo da cui si deduce che da una parte Giacomo da Venezia tradusse realmente gli *Analitica*, ma dall'altra che la sua traduzione non incontrò molto favore e fu poco usata. Contro il Grabmann, il prof. Haskins insiste, e mi pare con buone ragioni, nell'attribuire a Boezio la traduzione antica della Nuova Logica e suggerisce delle spiegazioni verosimili del fatto che essa venisse trascurata sino al secolo decimosecondo e poi di un tratto rimessa in uso. L'ultima parte del libro (Cap. XII-XVIII) si occupa della corte di Federico II, quale centro di cultura scientifica, in cui si incontravano le correnti del pensiero greco ed arabo, ed in cui si facevano interessanti ricerche ed esperimenti originali. Gli scritti di Michele Scoto,

consigliere dell'imperatore, danno un'idea di tale attività scientifica, e ne è segno anche il trattato sui falconi di Federico stesso, «un prodotto molto caratteristico di quella mente straordinaria». Quattro brevi studi chiudono il libro: sull'introduzione dell'abaco nell'amministrazione del Regno d'Inghilterra, sull'astronomia siriaca, sui falconi in occidente, ed in ultimo un interessantissimo studio su una lista di libri di testo compilata da un anonimo verso la fine del secolo decimosecondo, per lo studio delle sette arti liberali e per gli studi professionali di medicina, legge e teologia. Il prof. Haskins suggerisce come autore Alexander Neckam, scrittore prolifico che studiò ed insegnò a Parigi in quel tempo. La lista che trovasi nel ms. 385 di Cambridge (Gonville-Caius College) ancora inedita, è publicata dall'autore in fine del volume.

Questa semplice esposizione del denso lavoro del prof. Haskins dà un'idea molto generale del contenuto. Solo svolgendone le pagine si può apprezzare convenientemente il grande servizio che l'autore ha reso allo studio della storia della filosofia e della scienza medioevale. Ad ogni pagina si trovano questioni che destano nuovo interesse su certi aspetti del pensiero e dell'elaborazione scientifica di quei tempi; si trovano spiegazioni del formarsi di nuove influenze e di nuove tradizioni, del combinarsi di vari elementi di provenienza diversa e sopratutto del posto centrale tenuto dall'Italia in quella preparazione feconda del profondo rinascimento intellettuale, nel periodo dei comuni e del regno normanno-svevo.

È naturale che in un'opera di tanta estensione, condotta sullo studio diretto di un gran numero di manoscritti, che l'autore ha consultato personalmente nelle biblioteche europee ed ha poi studiato attentamente su fotografie, opera perciò in cui spesso bisogna orientarsi da pochi accenni e da minuziose indagini, si trovino qua e là delle ipotesi che possono sembrare non sufficientemente provate o delle induzioni troppo sottili. Ma, in genere, l'autore si distingue per una cauta preoccupazione di non accettare nulla che non abbia una base nella documentazione, anche a costo di rifiutare credito a tradizioni radicate nella trasmissione letteraria. Nessun medievalista o storico della filosofia medioevale, potrà fare a meno di avere una diretta conoscenza di questo volume, senza correre il rischio di ripetere viete e banali generalità sulle origini e le prime fasi del rinascimento filosofico e scientifico del Medio Evo.

Università Harvard.

Giorgio La Piana.

C. E. Raven, *Apollinarianism.* An Essay on the Christology of the early Church. Cambridge, University Press, 1923.

«Le conclusioni patrocinate in questo volume saranno indubbiamente giudicate da critici ortodossi come suggerite da un pregiudizio *modernista*. Sarà bene pertanto dichiarar subito che quando il lavoro

fu iniziato anche io ero un apollinariano, nel senso che professavo fede nella impersonale umanità di Nostro Signore. Nel progredire della indagine fui tratto alla convinzione che l'apollinarismo, così nella sua forma antica come in quella moderna, è insostenibile, e all'accettazione della sentenza pronunciata dal Bethune-Baker: Paolo di Samosata ha alle sue spalle una genuina tradizione storica, a cui dobbiamo risalire nei nostri tentativi di ricostruzione dottrinale ».

Così l'autore di questo denso e lucido libro nella sua prefazione. E non s'accorge che questa stessa dichiarazione pregiudiziale, intesa ad allontanare da lui un possibile rimprovero di « modernismo », è fatta a posta per ispirarlo. Chè, appunto, un canone di questa così detta sintesi di tutte le eresie, la quale in realtà non è altro che l'inquieta aspirazione di tutte le denominazioni cristiane ad una resurrezione operosa del puro spirito evangelico, stabilisce che al controllo della storia debbano sottoporsi gli insegnamenti correnti delle confessioni positive. E il Raven è fedelissimo a questo canone. Sì che dalla prima all'ultima pagina del suo volume, in tutta la sua esplorazione sagace e coscenziosa del secolare processo da cui uscì la determinazione rigorosa del dogma cristologico, egli appare dominato dalla cura profonda di attingere dai dati del remoto passato un ammaestramento e un indirizzo per la fede presente. Onde egli è indotto a chiudere la sua rassegna dichiarando che l'avversario di Apollinare, Teodoro di Mopsuestia, ha ancora qualcosa da insegnarci, con la sua preoccupazione assillante di prendere le mosse dal Cristo storico, per assurgere alla raffigurazione del Cristo mistico.

Ma non è soltanto nel suo atteggiamento metodico — utilizzazione della storia come veicolo e strumento di una rielaborazione religiosa — che il Raven, come del resto i più insigni fra gli studiosi di lingua inglese di letteratura cristiana, arieggia così da presso le posizioni concettuali e spirituali del modernismo, specialmente nostro. È nella stessa impostazione del problema delle origini dogmatiche nel cristianesimo primitivo. Non difformemente da quanto fin dal tempo della crisi modernistica fu da alcuni sostenuto fra noi, il Raven comincia con il riconoscere un sostanziale divario fra l'interpretazione « ellenica » del cristianesimo e la sua « esperienza giudaica ». Carattere specifico della prima è la preferenza data alla metafisica, anzichè all'etica. Il senso del peccato, della responsabilità personale, il bisogno acuto della salvezza, così prominenti nelle forme più alte del pensiero ebraico, sia quello di Geremia che di S. Paolo, è radicalmente estraneo ai greci. Il peccato è per essi, nella peggiore delle ipotesi, un disgraziato accidente della esistenza corporea, un peso plumbeo legato all'anima, ma ad essa estraneo: recidetelo e l'anima si solleverà per impulso proprio. Clemente alessandrino scrive che il peccato è essenzialmente ignoranza e la sua asserzione che sia possibile domarlo sol che ci si accinga alla esplorazione dei principi della retta ragione avrebbe potuto essere sottoscritta

da ogni platonico. Quindi i fatti evangelici contano unicamente come il punto di partenza della metafisica cristiana. Il Gesù storico è decisamente sopraffatto dal *logos* eterno. La crocifissione e la risurrezione che costituiscono la speranza ed il vanto supremi per san Paolo, possono apparire non necessarie, se non addirittura imbarazzanti, a cervelli greci. Le nozioni di caduta e di restaurazione, di penitenza e di riscatto suonano quasi ripugnanti. Il cristianesimo non appare come una nuova vita o pure come una nuova religione: si offre semplicemente come una nuova teoria dell'universo. Questa polarizzazione spirituale nell'ambito del più antico cristianesimo, che il Raven delinea però in contorni troppo rigidi e troppo schematici, è indubbiamente vera. Si potrebbe dire di più: che il contrasto latente dei due orientamenti è alla base stessa del divenire storico del pensiero cristiano. Averlo, sul limitare della indagine, segnalato, sia pure in termini eccessivamente bruschi, ha conferito al lavoro un'ampiezza di visuali e una sicurezza di andatura, che non sono fra i pregi meno perspicaci del saggio.

Il Raven ricostruisce con sagace proprietà i primi inizi delle controversie cristologiche, arrestandosi con particolare cura alla analisi delle posizioni adottate dai maestri della scuola alessandrina. Studia quindi le interferenze della controversia ariana col problema specifico della natura dell'unione teandrica nel Cristo. Passa infine ad un'analisi ampia e coscenziosa della produzione così incerta del laodiceno, del suo insegnamento teologico, delle confutazioni di cui esso fu fatto oggetto.

Chi conosce l'importanza di Apollinare nello sviluppo del pensiero cristiano nella seconda metà del quarto secolo; la vastità della sua opera esegetica, mistica, poetica, teologica: la complessa odissea della tradizione manoscritta dei suoi lavori: la copia di risorse e di sotterfugi della sua scuola; la eterogeneità dei giudizi pronunciati a suo riguardo dalla critica moderna, dal saggio ormai antiquato del Dräseke a quello magistrale del Lietzmann; può immaginare quale debba essere stata l'intensa preparazione dell'autore per giungere a padroneggiare l'argomento con quella signorile sicurezza di cui son prova i capitoli centrali di questo volume. Non crediamo che le sue conclusioni, così critico-letterarie come storico-dogmatiche, siano tutte tali da debellare vittoriosamente le posizioni prudenti e cautelate de *L'Apollinarisme* del Voisin. Il Raven — che trae evidente ispirazione dal Bethune-Baker — riavvicina le sorti di Apollinare a quelle di Nestorio: entrambi condannati in un primo momento, ed entrambi riabilitati nella maniera più clamorosa dal successivo maturare della speculazione teologica. Ma per giungere logicamente ad una valutazione di questo genere, egli non solo deve fare affidamento su fonti di informazione la cui genuina attendibilità può ancora ritenersi soggetta a cauzione, ma inquadrarla anche in una raffigurazione globale della dottrina del laodiceno, nella quale gli elementi antropologici e soteriologici entrano essi stessi leggermente deformati, per rispondere al piano delle conclusioni. Secondo

il Raven, conformemente ad Atanasio e difformemente dai padri greci precedenti, Apollinare è mosso da un drammatico senso del peccato. Egli insiste per questo sul presupposto che la redenzione non può essere garantita se il Cristo non è vero Dio e che quindi non può possedere un'anima nudamente umana, la quale è per definizione peccatrice. Simile convincimento della macchia peccaminosa automaticamente inerente a l'uomo scinde Apollinare dal pelagianesimo degli antiocheni (Teodoro di Mopsuestia è il suo più vigile e coerente avversario) e lo richiama alla tricotomia antropologica di san Paolo. Il suo pensiero è tutto in un inciso dello pseudo-atanasiano quinto dialogo sulla Trinità, di cui il Lietzmann ha rivendicato con solidi argomenti i sillogismi ad Apollinare: « Dio unito all'uomo, non è uomo: mentre lo spirito unito alla carne è uomo. Ma Cristo è uomo solo per denominazione. Dunque lo spirito divino è unito alla carne ». Il Raven, ed è qui forse il tratto più personale della sua ricostruzione, ha accortamente avvicinato la cristologia di Apollinare alla sua escatologia e alle sue teorie eticopsicologiche. Nonostante pertanto le serie riserve che possono sollevarsi a parecchie delle sue asserzioni (il suo giudizio sulla corrispondenza scambiata fra Basilio e Apollinare non è pienamente soddisfacente e l'altro sul carattere docetico della cristologia del *De Trinitate* di Ilario è incontestabilmente troppo sommario) il suo volume, mentre utilizza sapientemente le ricerche compiute fino ad oggi sull'apollinarismo, spiana la via ad una delineazione più oggettiva dello sviluppo della teologia orientale fra Nicea ed Efeso.

E. Buonaiuti

G. Beyerhaus, *Neuere Augustinprobleme.* [Historische Zeitschrift, 127 B., 1923, pp. 189-209].

J. Noerregaard, *Augustins Bekehrung.* [Uebersetz v. A. Spelmeyer] Tübingen, 1923.

K. Holl, *Augustins innere Entwicklung* [Abh. d. preuss. Akademie d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1922, n. 4]. Berlin, de Gruyter, 1923.

Il 1923 è stato molto fruttifero per le indagini agostiniane. A prescindere da studi di minor rilievo, disseminati nei periodici di cultura religiosa, i tre saggi qui annoverati costituiscono altrettanti contributi rimarchevoli alla esplorazione dell'animo e del pensiero dell' ipponese. Nelle sue pagine, il Beyerhaus ha intenti prevalentemente polemici: impugna cioè le opinioni formulate dal Troeltsch in uno dei suoi ultimi lavori, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter,* dedicato alla valutazione dei rapporti di Agostino così con l'antichità cristiana, come con il medio evo. Veramente le conclusioni del Troeltsch non avevano incontrato molto favore. Il B. le riprende in esame. Ma gli appunti che egli muove all'insigne studioso delle dottrine sociali del cristianesimo sono d'indole metodologica. Innanzi tutto, egli osserva che non è corretto ricavare la dottrina etica e sociale agostiniana dal *De Civitate Dei*, mentre offrono a tal fine materiale copioso e sicuro gli scritti antido-

natistici, le lettere sincrone, i sermoni 81 e 105. In secondo luogo l'interpretazione della escatologia agostiniana non si può fare solidamente se non la si pone a confronto con lo sviluppo della ecclesiologia. Il B. richiama a buon diritto l'attenzione sugli incisi del *Sermo* 80: « Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora. Pauci qui audiunt, bene vivunt: pauci bene viventes, multos male viventes ferunt. Abundant mala in mundo, ut non ametur mundus. Quid est autem malus mundus? Non enim malum est caelum, et terra, et aquae et ea quae sunt in eis, pisces, volatilia, arbores. Omnia ista bona sunt: sed malum mundum mali homines faciunt. Sed quoniam carere non possumus malis hominibus, quamdiu vivimus, ad Dominum Deum nostrum gemamus, et mala feramus ut ad bona perveniamus. Patrem familias non reprehendamus; carus est enim. Ipse nos portat, non nos illum. Novit quemadmodum gubernet quod fecit: fac quod jussit, et spera quod promisit. »

Il saggio del Nörregaard fu in origine un lavoro presentato in danese nel 1920 per l'abilitazione all'insegnamento nella Università di Kopenhagen. Alla traduzione tedesca, che lascia qualcosa a desiderare, ha aggiunto l'autore una serie di aggiunte, per chiarire il suo dissenso dall'Alfaric. Il quale, com'è noto, calcando, nel primo volume della sua indagine sulla evoluzione intellettuale di sant'Agostino, la tesi già enunciata dal Thimme, rivendica al neoplatonismo la azione decisiva nel processo di trasformazione del maestro di retorica a Milano. Il N. riprende in pieno esame la conversione agostiniana, attraverso il duplice gruppo di fonti: le Confessioni da una parte, gli scritti di Cassiciaco dall'altra. Egli non nasconde la sua dipendenza dagli *Höhepunkte im Augustins Konfessionen* del v. Harnack (« Reden und Aufsätze » N. F. III, 67-99) nel riconoscere il valore di *Conf.* VII, x. 16 (cfr. IX, x. 23) per la delineazione dell'esperienza neoplatonica, ma contemporaneamente egli determina con rigore la sua posizione personale di fronte al problema posto dagli scritti di Cassiciaco. I quali, egli ammette, attribuiscono al neoplatonismo una imponente efficacia nell'acquisto di un più saldo impulso etico, di una filosofia spiritualistica, di un sicuro superamento del manicheismo. Ma tutto ciò non era ancora la conversione. Sul più definito maturare di questa, in sede volontaria anzichè concettuale, le Confessioni offrono dati, che non sono incompatibili con i precedenti. La tesi armonistica, che potrebbe esser suscettibile di lungo discorso, vuol trovare complementi corroboranti in una rassegna diligente delle dottrine professate da Agostino nei primi suoi scritti, dove, osserva il N., la perfetta ortodossia è piena anche là dove l'attitudine neoplatonica avrebbe dovuto creare forti difficoltà.

Il saggio del Holl, a differenza di questi due ora menzionati, vuole investire in pieno la figura del padre africano, tracciandone di scorcio lo sviluppo interiore. Le sue sono pagine dense e succose, per quanto pervase da un senso di severa freddezza, che sorprende e sconcerta e che sembra a volte rasentare i limiti di un'acre ostilità, come quando K. Holl si diffonde a rilevare un presunto carattere egocentrico ed eude-

monistico della morale agostiniana. Ma la padronanza dell'argomento è piena e sicura. I problemi della conversione e della formazione; della esperienza fondamentale e degli influssi polemici; dei rapporti con il mondo culturale e con le tradizioni ecclesiastiche; della natura e dei caratteri del misticismo professato; son tutti di scorcio, ma nitidamente affrontati in questa sintesi. Alla quale ha dato una linea continuativa l'aver tenuto sempre di mira la figura umana, di Agostino, sempre uguale a se stessa dal giorno della lettura dell'Ortensio ai momenti solenni della controversia pelagiana.

E. Buonaiuti.

U. Redanò, *La crisi dell'idealismo attuale*. Roma, Signorelli, 1924.

Tutto il nerbo della impugnazione nitida e serrata che dell'attualismo vien fatta in questo volumetto è là dove, avendo avvicinato la posizione attualistica a quella di Protagora, il Redanò (pag. 72) prosegue: « ma la dottrina di Protagora appunto non voleva arrivare a nessuna conclusione teorica nè morale; o per lo meno non approdava che allo scetticismo e all'indifferentismo. L'inconveniente nasce invece quando una dottrina del divenire attuale si vuol porre come teoria del valore assoluto, come dottrina profondamente etica. Allora viene a mancare la base più necessaria per l'essere del valore, che è il suo Criterio. Nessun valore se non ponga innanzi tutto se stesso di fronte a tutta la realtà di tutti i luoghi, di tutti i tempi, di tutte le situazioni, in nome di una Norma, di un Tipo, di un Ideale che nell'universale divenire è sempre se stesso. E lo storicismo è la negazione dell'assolutamente valido, almeno fino a quando si pone come storicismo puro, come dottrina del puro divenire ». Naturalmente sarebbe da vedersi se un'argomentazione globale di questo genere sia in armonia col postulato procedurale che il Redanò enuncia nella prefazione, non potersi l'attualismo giudicare attraverso la lente di sistemi oltrepassati. Il riconoscimento solenne della Norma non condurrà il giovane scrittore, se già non ve l'ha condotto, ad un « sistema » che sarà certamente uno di quelli che si designano come « oltrepassati ? » E sarebbe anche da vedersi se il Redanò abbia coerentemente mantenuto tutta la fede necessaria al suo proposito metodico, di inserire l'attualismo nel processo storico in cui si è determinato. Chè, se lo avesse fatto, illustrando le peculiari circostanze ambientali che hanno favorito e favoriscono la propagazione dell'attualismo, come a volte particolari disposizioni climatiche rendono facile il dilagare di un'epidemia, avrebbe spiegato meglio come alcune conseguenze estreme dell'attualismo che, normalmente, come il Redanò stesso dice in tutte lettere (p. 56), dovrebbero far pensare che chi le professa è uscito « dal numero delle persone ragionevoli », conducono invece dove tutti, purtroppo, sappiamo. Ma il Redanò, che inaugura brillantemente, con questo saggio, la sua operosità strettamente filosofica, avrà agio, senza dubbio, di svolgere tutte le postulazioni di cui queste sue pagine son dense e di correggere, anche, quelle frasi

« astrattiste » e convenzionali che gli son rimaste aderenti dal passaggio attraverso l'attualismo: come quella (p. 51) in cui crede di poter rimproverare, semplicisticamente, al pensiero antico di « essersi rappresentato il mondo in un quadro statico, eternamente eguale a se stesso ».

E. Buonaiuti

W. Lowrie, *Problems of Church Unity*. London, Longmans 1924, pp. XVI, 328.

« In una stagione di siccità un torrente montano che ha raggiunto la pianura si apre tortuosamente la via in numerosi rivoletti fra i sassi e i balzi del suo ampio letto. Rimuovere ad una ad una le pietre che ostacolano il suo passaggio e dividono le sue diramazioni sarebbe un compito disperato. Ma quando le pioggie cadono sull'altipiano e le nevi si sciolgono sulle vette, allora si compie d'incanto quel che sembrava inconcepibile. I rivi si fondono in un'unica corrente, che procede maestosa verso il mare ». Questa mirabile similitudine di A. Schweitzer, che il L. fa propria, esprime adeguatamente l'orientamento col quale i problemi della missione delle Chiese sono affrontati in questo ampio e lucido volume. L'A. pensa che non l'acida ed astiosa polemica intorno ai singoli punti di dissenso possa efficacemente contribuire al rinsaldamento delle disperse membra della famiglia cristiana. Quando nell'ultimo capo del libro egli si occupa *ex professo* dell'argomento della fede (p. 289 e ss.) egli premette esplicitamente di non voler in alcun modo enunciare le precise proposizioni su cui convenga porsi d'accordo prima di realizzare l'unione. « Non mi sento competente a tal compito, nè, l'assolverlo, mi appare cosa eccessivamente utile ». Quel che più validamente unisce, è, nè più nè meno, una profonda « esperienza dello Spirito. La genuina comunione è la comunione dello Spirito Santo, la quale implica, non un individuale rapporto con Dio, non una comunione con lo Spirito, ma la comunione vicendevole nella solidale esperienza dello Spirito vivificante ». Muovendo da tale presupposto, lo si intuisce, il L. non vuole determinare in concreto le basi dottrinali e disciplinari di una possibile riconciliazione unitaria delle varie determinazioni cristiane, ma la sua trattazione ispira al proposito di favorire quella comune compartecipazione spirituale, da cui la solidarietà dovrà automaticamente scaturire. L'unità ecclesiastica suppone, egli premette, quattro fattori principali: la fede, l'amore, la preghiera e la gerarchia. A ciascuno di questi fattori egli dedica una trattazione chiara e copiosa, in cui si fondono mirabilmente la perizia erudita in fatto di storia ecclesiastica e la penetrazione mistica dello spirito cristiano. Il libro è tutto pervaso da una atmosfera di larghezza e di comprensione religiosa che rendono le delineazioni e le prospettive dell'autore singolarmente vive e illuminanti. Poichè ai problemi della riunione questo periodico intende consacrare una assidua attenzione, le idee del L. avranno modo di essere in queste pagine coscenziosamente vagliate.

E. Buonaiuti

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Dichiarazione. — Con decreto in data 30 gennaio 1925 la Suprema Congregazione del Santo Ufficio ha voluto proscrivere solennemente tutte le mie nuove pubblicazioni ed ammonire i fedeli di guardarsi dalla mia opera di insegnante e di scrittore.

Mi sono sforzato di fissare in *Una fede e una disciplina* le ragioni di coscienza che mi hanno indotto a contravvenire all'ingiunzione rivoltami nel precedente decreto di abbandonare la mia cattedra.

Le medesime ragioni mi inducono a continuare il mio lavoro extra-accademico.

Non ho motivo di aprire allo sguardo della pubblica curiosità la tristezza della mia anima, costretta dalla voce imperiosa di una vocazione insopprimibile ad assumere, riluttante, un'attitudine di apparente indisciplina, che mortifica le più profonde mie esigenze religiose.

Ma alla diffida rivoltami, in nome di un canone solitamente invocato per ben altri argomenti di indegnità sacerdotale, perchè io abbandoni l'insegna della mia missione, debbo, con umiltà ma con fermezza, rispondere che, essendo il sacerdozio indelebile e sentendone io viva più che mai la consegna rigida e costante, il recarne dinanzi al mondo il simbolo esteriore e il sigillo appariscente, è un tassativo dovere, è un incoercibile diritto.

ERNESTO BUONAIUTI

La memoria di **Agostino Biamonti,** il giovanissimo studioso di Storia del Cristianesimo spentosi in Roma il 3 febbraio dell'anno passato nel pieno rigoglio delle sue attività intellettuali, è incisa a lettere indelebili nel cuore di quanti non solo apprezzarono le sue non comuni doti d'ingegno, ma ebbero il privilegio di avvicinare la sua anima squisitamente cristiana e di trarre quotidiano conforto dalla familiarità con il suo spirito sereno e consolatore, naturalmente portato a realizzare fra gli uomini la consegna evangelica dell'assoluta bontà. Addestrato nell'Ateneo romano dal prof. Ernesto Buonaiuti all'indagine critica dei testi ai quali il cristianesimo antico ha affidato il meglio della sua esperienza etica e religiosa, il Biamonti seppe validamente immedesimarsi degli ideali del maestro e nonostante la terribile precarietà delle sue forze si consacrò per intero, con il mistico fervore di un apostolo, al meraviglioso programma di proselitismo erudito e di rinnovamento spirituale che lo aveva irresistibilmente guadagnato. Numerosi e limpidi studi su alcune figure rappresentative della società cristiana del terzo e del quarto secolo, che videro la luce in varie riviste e saranno entro quest'anno raccolti in volume; una accurata e trasparente versione degli scritti mistici di Metodio d'Olimpo, il vescovo martire ch'egli aveva particolarmente studiato come precursore dell'ascetismo post-costantiniano in un magistrale lavoro di laurea; la traduzione delle *Lettere di S. Paolo,* preziosa per sicurezza di informazioni critiche e per fedele

aderenza al testo, pubblicata postuma presso la Libreria di Cultura in Roma; alcuni capitoli del *Manuale di Storia del Cristianesimo*, uscito in questi giorni presso l'editore Campitelli di Foligno (il capitolo fondamentale sul «Nuovo Testamento», con la lunga ed elaboratissima bibliografia ragionata che lo accompagna, è interamente dovuto a lui): attestano la profonda coltura e la sicura competenza del Biamonti. Del manipolo di allievi affezionati che si stringono attorno al Buonaiuti, egli era senza dubbio il più degno: e quando nel gennaio 1924 fu decisa d'accordo con le autorità ecclesiastiche romane la pubblicazione di un *Bollettino di Letteratura Religiosa* e il Buonaiuti, per docile deferenza verso quegli stessi suoi superiori che a due mesi di distanza dovevano spietatamente proscriverlo, si astenne dall'assumerne personalmente la direzione, tale altissima mansione fu affidata al ventisettenne Biamonti. Poche settimane dopo, consumato dal male implacabile che aveva contratto nel 1917 sui campi della Bainsizza, mentre prodigava senza ritegno le sue energie per quello ch'egli considerava un tragico dovere da compiersi sino alla fine per il bene dei fratelli, Agostino Biamonti si spegneva serenamente, con negli occhi e nella mente il miraggio del nuovo compito che aveva accolto con trepida gioia e con ilare entusiasmo.

La rivista ch'egli doveva dirigere, stroncata dagli eventi, non nacque neppure. Ma oggi che il *Bollettino* da lui sognato rivive in queste *Ricerche Religiose*, è particolarmente caro a tutti quelli che egli più che amici ebbe fratelli rievocare, nella tristezza del primo anniversario, un affetto che la morte non ha affievolito, un affetto che persiste immutabile nella speranza e nella fedeltà agli ideali comuni.

a. d.

Il barone Federico von Hügel si è spento nei primi giorni del febbraio scorso nella raccolta sua casa di Kensington a Londra. Con lui, la cultura religiosa cattolica di lingua inglese perde il suo più insigne e più completo esponente. Conoscitore profondo del movimento moderno in tutti i rami dell'indagine critico-religiosa, fu indotto dalle sue più intime preoccupazioni e naturali tendenze all'analisi del contenuto specifico della esperienza religiosa e dei fattori che ne disciplinano lo sviluppo. La sua grande opera *The mystical element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends* sopravviverà come uno dei tentativi più geniali e più sottili che la spiritualità contemporanea abbia compiuto per la raffigurazione genuina della economia che regge nella vita individuale ed associata l'elemento istituzionale, quello intellettuale, quello emotivo della religiosità umana. Alle sue vastissime cognizioni, soccorreva sempre una squisita e finissima attitudine mistica, che rendeva possibile al von Hügel in pari tempo l'evocazione sagace del passato e la valutazione consapevole del presente. Ma è probabilmente come animatore e chiarificatore di coscienze che il von Hügel ha esercitato la sua azione più salda, per quanto meno appariscente. Chi scrive,

lo ricorda presidente di quel convegno che nel settembre 1907, proprio alla vigilia della *Pascendi*, raccolse in un solingo ospizio tridentino un nucleo di studiosi italiani del fatto religioso, che intuivano la prova imminente. Parecchi dei presenti si sbandarono poi: attratti da fantasmagoriche sistemazioni concettuali che lusingavano con un più facile *cursus honorum* o fuorviati dalla tormenta incipiente. Ma può darsi che qualcuno porti ancora impresse nel cuore le parole con le quali il von Hügel, nell'ora dell'addio, ricordò che la professsione cristiana implica un senso terribilmente tragico della vita e dei suoi doveri.

Egli scrisse un anno dopo che una sintesi dei vari elementi costitutivi della religione è necessaria per piantare nelle viscere più profonde dell'anima quella Croce « che è il solo mezzo atto ad assicurare la vera incoronazione dell'anima ».

La Croce egli l'aveva bene a fondo piantata nel suo cuore. Ora Egli ne riscuote il guiderdone, nella gloria coronante del Padre.

e. b.

Alessandro Bonucci, professore ordinario di Filosofia del Diritto dapprima nell'Università di Siena, poi a Palermo, merita di essere particolarmente ricordato in queste pagine, non solo per la fedele amicizia che lo unì al nostro Direttore ed a taluno dei collaboratori più assidui, ma per essere stato, tra i cultori italiani di filosofia, uno di quelli che ebbero più viva e precisa coscienza del fatto religioso, e che agli studi religiosi portarono maggiori contributi. Lo aiutava in questo non solo la vastissima erudizione (degna di essere segnalata, tra i filosofi italiani, la sua conoscenza delle lingue e delle cose d'Oriente, acquistata sui libri e sui luoghi) ma anche l'essere stato un'anima profondamente, squisitamente religiosa. Colpito dall' infermità che attraverso le sofferenze di lunghi mesi doveva condurlo al sepolcro, diede prova di grande rassegnazione, di mirabile tenacia nel lavoro: e si rammaricava del ritardo con cui usciva la *Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi* da lui diretta, per alcuni anni la sola che si occupasse in Italia dei nostri studi. Aveva accolto con simpatia, benchè forse non senza un leggero rimpianto, l'annuncio, recatogli dallo scrittore di queste righe, della nostra nuova pubblicazione, riconoscendone allo stesso tempo la opportunità. Contavamo di riaverlo presto accanto a noi, valido e amichevole cooperatore: invece, abbiamo ricevuto la notizia dolorosa della sua morte. Oltre a molte recensioni e ad articoli, nella sua e in varie altre Riviste, (ricordiamo lo studio *Idealismo e realismo nell'interpretazione dell'esperienza religiosa*, cui fornì occasione una conferenza tenuta nel *Circolo Universitario di Studi Storico-Religiosi* in Roma) restano di lui due importanti opere, una di filosofia del diritto, *Il fine dello Stato* (Roma, Athenaeum, 1915) e l'altra, più giovanile, *Verità e realtà* (Modena, Formiggini, 1911).

a. p.

Pubblicazioni storico-cristiane della Biblioteca Rylands. — Negli ultimi volumi (7 ed 8) del « Bulletin of the John Rylands Library » (Manchester, at the University Press) sono apparsi alcuni studi attinenti a problemi di antica storia e letteratura biblica e cristiana, che debbono essere segnalati.

Un saggio di Arturo Peake, di natura prevalentemente informativa, ma lucido e sobrio nella sua stringatezza, esamina e valuta le principali opinioni correnti sulle scaturigini della esperienza e della letteratura del profetismo e sui loro rapporti con l'apocalittica giudaica *(The Roots of hebrew Prophecy and jewish Apocalyptic)*.

Il Peake si muove con cautelata circospezione fra le ipotesi contrastanti di Edoardo Meyer e del Gressmann, del Sellin e del Gunkel, del Duhm e del Marti, escludendo però recisamente la derivazione della escatologia profetica da una fonte egiziana. L'apocalittica riceve da lui un trattamento pieno di riguardi. Il Peake delinea nettamente il divario esistente fra la profezia (le cui anticipazioni appaiono condizionate dalle circostanze politiche contemporanee) e l'apocalissi (improntata ad una irreparabile sfiducia nel contributo efficace dell'azione politica all'avvento del Regno), per aprirsi il varco ad una valutazione spassionata della importanza della seconda nello sviluppo storico del giudaismo.

Contributo fruttifero alla determinazione dell'ampiezza e dei caratteri del proselitismo montanistico in Anatolia è una esplorazione archeologica di W. Calder, lo scopritore dell'epitafio del vescovo Eugenio, docente di epigrafia cristiana a Manchester *(Philadelphia and Montanism)*. Attingendo da un saggio inedito del Peake sul Montanismo, di cui tutti gli studiosi di storia del cristianesimo si augurano prossima la pubblizione; sagacemente utilizzando il materiale messo in luce dal Ramsay, dal Cumont, dall'Anderson e dal Mendel; inquadrando la sua indagine sullo sfondo dello sviluppo dell'antica epigrafia cristiana prima e dopo Costantino; il Calder studia le iscrizioni funerarie cristiane della Frigia in rapporto al particolare valore assegnato nella religione locale al culto dei morti. Facendo appello, in una maniera che potrebbe indubbiamente sollevare le obbiezioni del nostro Faggiotto, a testimonianze tertullianee per dipingere la genesi e l'essenza del primitivo montanismo in Anatolia, il Calder si sforza di segnalare le ragioni che provocarono lo scisma. E riportandosi al testo della lettera alla chiesa di Filadelfia e a quella di Laodicea nell'Apocalissi, egli lancia l'ipotesi ardita, per quanto suggestiva, che « un antagonismo sia esistito fra due scuole di azione missionaria, l'una mirante alla conquista della Frigia centrale lungo la valle del Meandro, la seconda operante lungo la via di Filadelfia. La scuola settentrionale prediceva la prossima fine del mondo, inculcava la disciplina più austera e la pubblica professione, sfidando spavaldamente il paganesimo. La scuola meridionale partiva dal presupposto che la chiesa deve vivere nel mondo ». A rincalzo della sua ipotesi, il Calder istituisce una rapida rassegna delle memorie subapostoliche della cristianità filadelfica, fra cui, naturalmente, la lettera di

Ignazio occupa sempre il primo posto (a questo proposito, crede il Calder in realtà di poter asserire che l'eresia docetica « was probably Judaic ? »). E conclude con un invito, che può essere utilmente diramato anche a qualche giovane studioso italiano: « io ho comunicato queste note slegate nella speranza che uno storico della chiesa, consapevole quanto me della loro inadeguatezza e della loro lacunosità, si familiarizzi con l'archeologia e la topografia della Frigia e scriva una storia organica della implacabile setta ». Infine il Calder riporta una serie di epigrafi caratterizzate dall'inciso χρειστιανοὶ χρειστιανοῖς, tra cui notevoli quelle nelle quali ciascuno dei defunti è indicato come στρατιώτης: materiale nuovo codesto da aggiungersi al *Militia Christi* di A. Harnack.

Stimolato dai casi fortunosi che accompagnarono il rinvenimento dell'Apologia di Aristide, J. Rendel Harris tenta una via analoga per rintracciare un nuovo frammento della letteratura apologetica *(A new christian Apology)*. Questa volta il documento anatomizzato, con l'intento di scoprirvi similmente soggiacente ed incorporato un più antico testo, è la leggenda di santa Caterina, quale la troviamo in Simeone il Metafraste. Caterina pronunzia dinanzi a Massimino e ai suoi dottori una impugnazione del paganesimo e una difesa del cristianesimo, d' intonazione evemeristica, satura di reminiscenze letterarie classiche. Il Rendel Harris indaga sottilmente la natura dello squarcio oratorio e muovendo da una tesi che appare leggermente arbitraria — che cioè la leggenda cateriniana abbia sensibilmente influito nella redazione del romanzo di Barlaam e Joasaf (il critico non sarebbe alieno dal pensare che Giovanni Damasceno sia l'autore di entrambi), ne induce che a rapporti letterari così stretti corrisponda una affinità sostanziale di procedimento. Altre coincidenze, ingegnosamente colte, permettono al Rendel Harris un ulteriore passo, gli consentono cioè di insinuare che la *Passio* e la Cronografia di Giovanni Malalas attingano ad una medesima fonte, su cui avrebbe potuto esercitare anche una sua speciale azione una raccolta di oracoli già posta a raffronto con Giovanni Malalas dal Bentley, due dei quali si ritrovano nella *Passio*. Poggiando su questo complesso di indizi e di rapporti, il Rendel Harris isola dalla *Passio* il frammento ch'egli reputa di poter assegnare alla letteratura apologetica e tenta di stabilirne i probabili collegamenti con alcuni spunti di sapore evemeristico dei libri di Teofilo ad Autolico. La sua ricostruzione, indubbiamente ingegnosa, non pare possa giudicarsi riuscita: obbiezioni di indiscutibile entità le sono state mosse. Il Robinson, quegli stesso che sovvenne così sagacemente il Rendel Harris stesso nel recupero dell'Apologia di Aristide ha osservato (*The passion of St. Catherine and the Romance of Barlaam and Ioasaph* nel « Journal of theological Studies » 1924, p. 246 e ss.) che il rapporto stabilito dal suo vecchio collega, può vantaggiosamente capovolgersi, può cioè supporsi che tutti i riferimenti posti dal leggendista sulle labbra della santa derivino dal cronografo o da una qualsiasi compilazione analoga. E il Klostermann

e il Seeberg (*Die Apologie der heiligen Katharina*, nelle « Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft » I J. 24: su tutta la controversia v. la nota di G. Krüger nella « Theologische Literaturzeitung » del 13 dicembre 1924), conducendo più a fondo l'analisi documentaria, inclinano a pensare che, pur dipendente da Giovanni Malalas, la *Passio*, per le citazioni poetiche, attinga a quella raccolta di χρησμοί, che è rappresentata dal codice 43 dell'Angelica di Roma. Il sapore evemeristico dello squarcio non è affatto innaturale in un testo che può riportarsi al sesto secolo, e la cui connotazione teologica, così affine alla formula di fede di Sofronio di Gerusalemme, può far pensare alla Palestina come a paese di origine.

Il tentativo pertanto del Rendel Harris, di rintracciare, con procedimenti analoghi a quelli che rivelarono l'orma dell'apologia di Aristide, un nuovo frammento dell'apologetica cristiana del secondo secolo, non pare possa ritenersi coronato da successo.

Più verisimile si presenta invece la sua ipotesi circa la paternità del secondo fra i tre scritti in cui il compianto Joseph Schäfers aveva creduto nel 1915 di poter ripartire il commentario efremitico ad un'armonia evangelica, che i mechitaristi di Venezia avevano dato, nel testo armeno conservato, nel 1836, e di cui il Mösinger aveva pubblicato nel 1876 una versione latina. Il Rendel Harris propone di riconoscere in esso un frammento del περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ di Taziano, di cui Clemente Alessandrino ci ha conservato il ricordo. Argomenti interni non mancano per legittimare simile rivendicazione, alla quale conferisce particolare rilievo l'interesse crescente intorno all'opera esegetica del primo armonista evangelico, il cui Diatessaron sembra profilarsi sempre più nettamente attraverso l'analisi paziente dei frammenti superstiti della sua tradizione, e la cui efficacia nella trasmissione del testo neotestamentario è stata dal von Soden così clamorosamente valutata. Il Rendel Harris medesimo ha scritto una prefazione piena di entusiasmo non scevro di paradosso (vi si dice fra l'altro, per il fatto che esistono al Museo Britannico armonie manoscritte dei Vangeli attribuite a Wiclif, di cui potrebbe ritrovarsi il capostipite nel Taziano latino, come si potrebbe essere giustificati nel chiamare Taziano « the Father of the Reformation ») allo studio preliminare che il Plooij di Leida ha consacrato alla versione fiamminga medioevale dell'armonia evangelica conservata principalmente nel manoscritto di Liegi già edito dal Meyer nel 1835, utilizzato dal Robinson nel 1874 e ripubblicato dal Bergsma con largo apparato paleografico (*A primitive Text of the Diatessaron*. The Liege Manuscript of a mediaeval Dutch Translation. Leyden, Sijthoff, 1923).

e. b.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci — Via Tuscolana, 60 - Roma (40)